

Ad Marginem

**Яков
Друскин трактаты
и наброски**

Table of Contents

[Яков Друскин: смерть и жизнь](#)

[Яков Друскин Трактаты и наброски](#)

[1 Соседний мир](#)

[2 Суббота](#)

[3 Душевный праздник](#)

[4 Песнь о субботе](#)

[5 Существуют ли другие люди помимо меня?](#)

[Глава I. О форме сознания](#)

[Глава II. О содержании сознания](#)

[Глава III. О чувственности и определении внутреннего чувства](#)

[Глава IV. О теории аффицирования вне явления, как причины гипотезы множественности людей](#)

[6 Рассуждение о двух во всём одинаковых вещах](#)

[7 Щель и грань](#)

[1. Щель в небе](#)

[2. Грань двух столкнувшихся ничто](#)

[8 «Боже дай избавления...»](#)

[9 Формула Федона](#)

[10 Псалом](#)

[11 Мир перед Богом](#)

[12 Разговоры вестников](#)

[1. О некотором волнении и некотором спокойствии](#)

[2. Признаки](#)

[3. О деревьях](#)

[4. Вестники и их разговоры](#)

[Совершенный трактат об этом и том](#)

[Исследование об этом и том](#)

[Второе исследование об этом и том](#)

[Третье исследование об этом и том](#)

[Характеры преобразований](#)

[13 Классификация точек](#)

[14 Движение](#)

[15 Признаки вечности](#)

[16 О желании](#)

[17 О неверующем человеке](#)

[18 Почему на страшном суде нельзя много говорить](#)

[19 Учитель из фабзавуча](#)

[О шелухе, оставшейся после истления ядра](#)

[Яков Друскин Трактаты Графика](#)

[20 Окрестности вещей](#)

[21 «Что будет, когда я умру?..»](#)

[22 Пять исследований](#)

- [23 «Путь добродетели легок...»](#)
- [24 Разговор о времени](#)
- [25 О пространстве жизни](#)
- [26 «Выбирал ли я свою жизнь?...»](#)
- [27 Ignavia](#)
- [28 О воскресении из мертвых](#)
 - [Добавления](#)
- [29 «Вера не узка, а широка...»](#)
- [30 Теоцентрическая антропология. Рассуждение о душе \(Основание феноменологии времени\)](#)
 - [Переход к объективному времени](#)
 - [Феноменология души и объективного времени](#)
 - [Схема](#)
 - [Второй вариант](#)
 - [Ноуменальное отношение: он и ты](#)
 - [Реализация моего я](#)
- [31 Я виноват за всех](#)
- [32 Благодать и свобода. Обломов. Аллегория](#)
 - [Гончаров «Обломов»](#)
- [33 Видение невидения](#)
- [34 Noli me tangere – о бесстыдстве](#)
- [35 Рассуждения о библейской онтологии, о тайне контингентности, о моем рабстве и моей свободе и об эсхатологии, не вошедшие в «Видение невидения»](#)
 - [I. О Евангельской онтологии](#)
 - [II. О тайне контингентности, о моем рабстве и моей свободе](#)
 - [III. Об эсхатологии](#)
 - [IV. О пути обращения](#)
- [36 Звезда бессмыслицы](#)
 - [I «Последний разговор»](#)
 - [II «6. Разговор о непосредственном продолжении»](#)
 - [III Авторские ремарки в «Некотором количестве разговоров»](#)
 - [IV Композиция «Некоторого количества разговоров»](#)
 - [V Коммуникация в стихах и прозе А. Введенского](#)
- [37 Исповедь, неудавшаяся, как и моя жизнь и мои писания](#)
- [38 Стадии понимания](#)
- [39 Ноуменальная любовь \(в отличие от естественно-эмоциональной\)](#)
- [Примечания](#)
 - [Список сокращений](#)
 - [1 Соседний мир](#)
 - [2 Суббота](#)
 - [3 Душевный праздник](#)
 - [4 Песнь о субботе](#)
 - [5 Существуют ли другие люди помимо меня?](#)
 - [6 Рассуждение о двух во всём одинаковых вещах](#)

- [7 Щель и грань](#)
- [8 «Боже дай избавления...»](#)
- [9 Формула Федона](#)
- [10 Псалом](#)
- [11 Мир перед Богом](#)
- [12 Разговоры вестников](#)
- [13 Классификация точек](#)
- [14 Движение](#)
- [15 Признаки вечности](#)
- [16 О желании](#)
- [17 О неверующем человеке](#)
- [18 Почему на Страшном суде нельзя много говорить](#)
- [19 Учитель из фабзавуча](#)
- [20 Окрестности вещей](#)
- [21 «Что будет, когда я умру?...»](#)
- [22 Пять исследований](#)
- [23 «1. Путь добродетели легок...»](#)
- [24 Разговор о времени](#)
- [25 О пространстве жизни](#)
- [26 «Выбирал ли я свою жизнь?...»](#)
- [27 Ignavia](#)
- [28 О воскресении из мертвых](#)
- [29 «Вера не узка, а широка...»](#)
- [30 Теоцентрическая антропология. Рассуждение о душе \(Основание феноменологии времени\)](#)
- [31 Я виноват за всех](#)
- [32 Благодать и свобода. Обломов. Аллегория](#)
- [33 Видение невидения](#)
- [34 Noli me tangere – о бесстыдстве](#)
- [35 Рассуждения о Библейской онтологии, о тайне контингентности, о моем рабстве и моей свободе и об эсхатологии, не вошедшие в «Видение невидения»](#)
- [36 Звезда бессмыслицы](#)
- [37 Исповедь, неудавшаяся, как и моя жизнь и мои писания](#)
- [38 Стадии понимания](#)
- [39 Ноуменальная любовь \(в отличие от естественно-эмоциональной\)](#)

[Дополнительное примечание](#)

[Прощание с мамой](#) [Заметки к трактату Якова Друскина «Видение невидения»](#)

[Яков Друскин](#) [Хроника жизни](#)

Яков Друскин
Трактаты и наброски

© Яков Друскин, наследники, 2026
© Валерий Сажин, составление, примечания, 2026
© ООО «Ад Маргинем Пресс», 2026

*Когда на небо опустилась ночь и сумрак наступил на город,
движения линий ослабели и устал я.*

Яков Друскин. Первая пол. 1930-х



Яша Друскин. 1905

Яков Друскин: смерть и жизнь

Известный петербургский врач-невропатолог Г. И. Россолимо в 1906 году выпустил в свет «План исследования детской души: Пособие для родителей и педагогов» ^[1]. Это был универсальный аналитический дневник. На девяноста страницах родителям предлагалось последовательно, от года к году жизни ребенка (детей) и родителей, откровенно ответить на более чем триста вопросов о всесторонних обстоятельствах развития детей, семейной атмосфере, а также о свойствах психики, поведения самих родителей и видения ими разнообразных жизненных проблем.

В 1909 году Семён Львович Друскин, отец к тому времени двух сыновей – Якова и Михаила, купил такую книгу и в течение по крайней мере четырех лет педантично и добросовестно отвечал на всё обилие вопросов врача-невропатолога (разумеется, отвечал не врачу, а самому себе; объяснений, почему не мама, а отец вел этот дневник жизни детей и семьи, дать невозможно – лишь отметим запись С. Л. Друскина на соответствующий вопрос о характере каждого из родителей: «Мать раздражительно-нервная») ^[2].

Благодаря многочисленным и разнообразным, хоть и лапидарным, записям Друскина-отца «План исследования детской души» оказывается единственным достоверным источником сведений о повседневном быте, нравах, тех или иных взглядах всей многочисленной семьи Друскиных: папы, мамы и трех их последовательно появлявшихся на свет детей: Яши, Миши и Лиды ^[3].



**Первый класс реального училища В. П. Кузминой.
Петроград. 16 января 1913.
Первый слева во втором ряду — Яша Друскин**



Яша Друскин. Нач. 1910-х

Некоторые сообщения нуждаются в пояснениях (они, разумеется, отсутствуют). Например, на вопрос: ведет ли семья замкнутый образ жизни или нет, следует ответ: почти замкнутый. Это, кажется, не совсем обыкновенный образ жизни для энергичных политических деятелей, какими были Друскины-старшие. В молодости в Вильне они вступили в Бунд – еврейскую социалистическую партию, там Елена Савельевна, будущая супруга Семёна Львовича, бесстрашно выступала, например, на первомайском митинге; переехав в Казань, супруги продолжили активную партийную работу; в Вологде осенью 1917 года Елена Савельевна – энергичная политическая деятельница, а Семён Львович стал одним из лидеров местной бундовской организации.

Тут кстати и важно отметить, что сохранился перевод С. Л. Друскиным с немецкого языка обширного курса лекций (авторство неизвестно) о социализме и социальном движении в Европе, где проповедуется общеевропейское пролетарское движение (по Марксу) и утверждается, что христианство чуждо пролетариату ^[4]. Неудивительно поэтому, что в 1911 году он на соответствующий вопрос «Пособия...» отвечает, что о религии в семье не упоминается, а вместо нее воспитывается «добропорядочное» отношение к людям; в 1912-м: у детей отсутствуют религиозные чувства.

Каковы же некоторые содержательные характеристики, которые Друскин-отец давал на протяжении разных лет сыну Якову?

Как отмечено, «Пособие...» было приобретено и стало заполняться с 1909 года. Одна из первых записей того периода – свидетельство отца о том, что к этому времени сын страдает бессонницей и ночными страхами. Потом появятся записи о систематических головных болях Якова в 1912 году: по мнению отца, из-за слишком напряженных подготовительных домашних занятий; надеялись, что эти головные боли пройдут, когда сын поступит в училище (потом в школу). Но головные боли продолжались. И, наконец, через некоторое время отец записал, что Яша вспыльчив и даже временами злобен.

Важно теперь обратиться к тому, что известно со слов самого Якова Друскина о его детстве и юности.

В 1978 году, незадолго до кончины, он записал: «К Марксу я пришел против своей воли» ^[5]. Хотя на протяжении предшествовавших лет Друскин многократно давал своему увлечению марксизмом разнообразные мотивировки и интерпретации, вряд ли известное с его же слов заинтересованное штудирование им в четырнадцать – семнадцатилетнем возрасте «Капитала» К. Маркса, трудов А. Бебеля и другой околomarксистской литературы обошлось без влияния родителей.

К его двадцати годам марксистское наваждение рассеялось. Оно постепенно развеивалось показательной плотной чередой смен Друскиным мест, где он надеялся получить образование, которое подошло бы его интеллектуальным интересам: в 1919 году физико-математический факультет Петроградского университета, тогда же следом – отделение социально-исторических наук Педагогического института, в 1920 году – общественно-педагогическое (философское) отделение факультета общественных наук Петроградского университета.

В 1923 году с получением диплома эти метания наконец завершились. С тех пор и впредь Друскин – исключительно рядовой учитель русского языка и математики в школах фабрично-заводского ученичества и техникумах (начал преподавательскую деятельность в 1921 году). Случились только два исключения: окончание в 1929 году трехгодичного курса (экстерном) фортепианного отделения

Ленинградской консерватории (настояли родители) и окончание в 1939 году – тоже экстерном – математического факультета Ленинградского университета (по месту работы понадобился диплом?).

В 1941 году Друскин мысленно вернулся на тридцать лет назад.

Запись, сделанную тогда в дневнике о произошедшем с ним весной-летом 1911 года, он с тех пор будет систематически, с небольшими вариациями, воспроизводить в дневниках чуть ли не до конца жизни.

Сначала на прогулке с отцом он был «осенен Богом» (один из вариантов описания посетившего его чувства), а через несколько месяцев вдруг осознал, что в мире присутствует смерть. (Потом он еще запишет в дневнике, что часто в детстве просыпался ночью от страха смерти.) Отрефлексировав эти детские воспоминания, Друскин станет впредь отсчитывать с тех событий начало своей эмоционально-интеллектуальной эволюции.

Нужно припомнить, как папа писал о том, что сын часто просыпается ночью от страха (только не конкретизировал, чего именно страшится Яша), и именно в том 1911 году (и в следующем) писал об отсутствии в семье, и в частности у детей, религиозных чувств. Можно, кажется, констатировать: отцу было неведомо содержание психологических тревог сына, и он ничего не знал о состоянии его духовного мира.

Наряду с этим неразъясненным (потому что не отрефлексированным Друскиным) остается некоторое противоречие между «задетостью Богом» (другая формулировка произошедшего с ним в 1911 году) и заинтересованным постижением марксизма. Читал ли Друскин, наряду с прочей марксистской литературой, работу «К критике гегелевской философии права», в которой Маркс провозгласил религию «вздохом угнетенной твари» и опиумом народа?

По крайней мере, очевидно, что вплоть до 1923 года Друскин пребывал в интенсивном и внутренне разноречивом поиске своего пути.

В двадцатидесятилетнем возрасте он, как можно судить, завершил тот период (поскольку Друскин был суеверен и осознавал магию чисел, стоит отметить, что число «двадцать один» в разных эзотерических и религиозных системах означает примерно схожее: завершение прежнего пути и начало нового – благого).

К тому времени судьба, от года к году, постепенно окружила его людьми, которые на полтора десятилетия впредь станут, каждый по-своему, его интеллектуальными и духовными единомышленниками: в 1918-м это окажется будущий писатель и философ Л. С. Липавский, в 1922 году – будущий писатель А. И. Введенский, потом, в 1925-м – Д. И. Хармс; вскоре тут же появятся Н. М. Олейников и Н. А. Заболоцкий.

Похоже, что литературное творчество Друскина было инициировано первыми литературными опытами его друзей. Очевидный пример: стихотворение Введенского «Галушка» (1925), в котором строчки «Хрипит наш мир □...□ он сдох вы знаете он сдох» [так! без знаков

препинания. – В. С.] откликаются в одном из ранних произведений Друскина, названного им «Сдох мир» (1927–1928).

Последующее творчество Друскина, Введенского, Хармса, Липавского – экстракт взаимных переключек сюжетов, тем, мотивов, лексики, воплощавшихся в том числе в посвящениях своих текстов друг другу и прямых творческих диалогах. Чрезвычайное обилие соответствующих примеров достойно специального исследования, здесь неуместного. Достаточно лишь привести выборочный перечень общих для этих авторов мотивов, явленных в их произведениях: время, мир, мгновение, чудо, несуществование, пространство, вечность, бессмертие, страх, Бог...

В 1933 году продолжение интеллектуального и творческого общения Друскина и его друзей, происходившего на протяжении второй половины 1920-х и начала 1930-х годов, Липавский предложил запечатлеть в своеобразной «стенограмме», которая получила наименование «Разговоры» ^[6]. Этот текст, помимо разнообразия тем «разговоров» и реакции на чтение участниками друг другу своих произведений, дает представление и об эмоциональной атмосфере их дружеского общения.

Всё это рухнуло. Не в одночасье, но постепенно: расстрелян НКВД Олейников (1937), пропал без вести на фронте Липавский, умер на пересылке арестованный Введенский (1941), умер в тюремной больнице Хармс (1942).

Как отмечено выше, в 1941 году Друскин обратился памятью к 1911 году, в том числе к моменту, когда он впервые явственно ощутил: в мире присутствует смерть. Обращение к давно прошедшему *времени* (мотивы смерти и времени с тех пор во всю последующую жизнь Друскина станут в его дневниковых записях систематически сопутствовать друг другу ^[7]) стимулировало феномен своеобразного *воскрешения* им утраченных друзей (и родных: сначала отца, ушедшего в 1934 году; впоследствии – мамы, в 1963-м). Оно воплотилось в «неумолкаемых» мысленных (систематически фиксируемых в дневниках) разговорах-воспоминаниях о друзьях и родителях и во «встречах» с ними в чрезвычайном обилии снов – по существу, в параллельной жизни Друскина, которую, по пробуждении, он тотчас интерпретировал в присущих ему этических, философских, религиозных категориях.

В 1975 году, подытоживая результаты постоянно осмыслявшихся им в течение предшествовавших сорока лет утрат, Друскин сформулировал их, эти результаты, как – всякий раз – возрастание «радиуса жизни» ^[8]. Смерть, всегда вызывавшая поначалу естественные уныние и печаль, вскоре оказывалась побудителем интеллектуальной работы, интенсивной рефлексии, творческой жизни.

Схожее явление – в эссе и трактатах Друскина. Завершение очередного сочинения (так сказать, «кончина» = окончание текста)

оживлялось им, иногда сразу или через некоторое время, переписыванием, переделкой – и не однажды, а по несколько раз; эта работа оказывалась произведением хоть и несущим следы предшествовавшего, но всё же новорожденным.

Смерть следовала за Друскиным, но, парадоксальным образом, вела неотступно – до поры – к жизни.

Валерий Сажин

Яков Друскин

Трактаты и наброски

1

Соседний □мир□

И нет конца и нельзя остановиться / и всё выходит так что нет перерыва / и как вода течет и находя препятствие во льду / и небо серое / и отсюда трамваи на мосту идут медленнее / и самый мост удлинился и стал скучным / и на мосту по перилам идет мальчишка и если он упадет в Неву то разобьется о камень и лед и потонет в воде / и лед идет и стукнулся лед о лед и лед раскололся и на льду камни и кирпичи и от камня до камня и от кирпича до кирпича по бесконечности / и еще лед на лед нашел и пошел лед под лед и вышел из-под льда и пошел дальше / и течет Нева и нефть на Неве: / масло синее и узоры и лоскуты и голова кружится и можно свалиться в Неву вниз головой и разбить голову о камень и лед и потонуть в воде и кирпичи на льду и осколки кирпичей на льду и от кирпича до кирпича и от осколка до осколка – бесконечность и мост тянется и удлинился и трамваи идут медленнее и гранитные перила у Невы я лежу на перилах холодно небо серое больше ничего нет.

□1927-1928□

2

Суббота

/

Ранним утром вставши, светлое увидев небо
Ровную линию увидев, полное протяжение
Неподвижность души почуял, равное пребывание
Сам себе равен стал, с самим собой совпадаю.

//

С самого утра был я весь жидкий
Переливались внутренности, грязи хлюпали
Но предпринял я героическое усилие
Грязи высохли и весь подсох я.

///

Вижу как застывает ход пешеходов движение реки трамваев
Вязкая линия высохла, тень осталась.
А по бокам возвышаются тверди – земная, небесная
Вижу движение кончавшимся серая тень осталась.

IV

Мягкое тесто ровное тянется сплошной линией
Скользких форм нету, пузыристости тоже
Мягкое тесто ровное выпуклости произвольные
К рукам не липнет, где хочу нажму трону.

□1927–1928□

3

Душевный праздник

«На что человеку целый мир, если он повредит своей душе?»

Я жил много лет, что-то делал, думал, писал и вдруг увидел: меня не было. Где я? Где моя душа?

Я увидел что-то простое, настолько простое, ясное, очевидное, что сейчас я не могу даже понять, как я не видел этого раньше, как я мог жить, не видя этого. Это простое, ясное, очевидное – моя душа. И это чудо: чудо – душа; чудо, что я столько лет не видел этого чуда; чудо, что я мог жить, не видев этого чуда; чудо, что я увидел чудо.

Это так просто: подумай о своей душе. И еще: «подумай о своей душе» – это и есть душа. То есть: когда я думаю о своей душе, я и имею ее. Думать о своей душе – это мысль. Но душа не мысль, даже не мышление, не думание, душа больше, чем мысль: душа думает и имеет мысль. И всё же: когда я думаю о своей душе, я имею ее, эта мысль и думание о моей душе и есть моя душа, то есть эта мысль больше, чем эта мысль: как то, что она есть, она больше того, что она есть.

У меня сейчас тяжелая радость или радостная тяжесть. Как будто я впервые заметил: у меня есть душа.

Я увидел новое простое и радостное, но по другую сторону новой радости печаль: о том, что было и уже не будет.

Иерография, «Закон и первоначальное» – всё это представляется мне сейчас очень сложной, но ненужной ничтожной постройкой. Зачем всё это, когда сказано так ясно, просто и хорошо:

ПОДУМАЙ О СВОЕЙ ДУШЕ.

Когда я пошел сейчас на кухню мыть руки, я вспомнил, как совсем еще недавно, вчера медленно и спокойно ходил ночью на кухню, за окном брал что-нибудь поесть, потом не торопясь ходил в коридоре, касался крючка 4, 8 или 16 раз, я любил ночь, тишину, медленность,

неторопливость. Теперь всё это прошлое: я буду ходить на кухню, буду ходить по коридору, но уже не так, как вчера. Я тот же и уже не тот же.

Когда есть важное и главное, то одно, а там, то есть раньше, в множестве одно, но одного-то, кажется, и не было.

Какой-то круг: то, что я прежде думал, – инвариантная система в множестве состояний, то есть одно в множестве, сегодня увидел: одного-то и не было, только сегодня нашел. Но есть и другое – то, что раньше видел; тогда одно и другое и снова инвариантная система – одно в одном и другом. Но сегодня увидел: одного-то и не было, только сегодня нашел его. Но есть и другое...

Если приму целиком то, что увидел вчера, мне будет жалко прежнего: философии, если придется от нее отказаться. И снова круг: видя Его волю, зачем рассуждать о другом? Но, видя другое, не могу не рассуждать о нем.

Но это уловка: если я брошу курить и прочее, если я приму всё и не будет дурных мыслей, помешает ли мне это заниматься «Законом и первоначальным», иерографией, философией? Да, помешает.

Иерографический релятивизм, инвариантность в этом релятивизме, категориальный сдвиг, устранение причинных отношений, несовпадение-извращение, наркотики, Шурин пример с чудом, глупые положения, неумение вести себя в обществе, правила поведения, нарушения их...

Как будто бы и раньше всё это я знал, так казалось мне: Бог, бессмертие, примат практического разума. И это было не отвлеченное знание, а вполне конкретное. Но сейчас узнал еще более конкретное. Раньше был я, мое поведение, моя философия. И хотя я всегда знал то, что я знал, то есть понимал, чувствовал, ощущал, всё же отделял себя от себя, от своего поведения. Я думал, что я и моя философия одно и то же. И вдруг я увидел, что не одно и то же.

Приятное примешивается к ложному, и принимаешь его за истинное.

Я думаю, я решаю, я оправдываю и думаю, что мои мысли, мое решение, мое самооправдание и есть я. Но оказалось, что это не я. Выходит, что я не понимал примата практического разума.

Я отвергал человека. Нет, я ушел так далеко от человеческого, что, когда оглянулся и увидел человеческое, оно оказалось так далеко от меня и показалось мне близким и нужным, и я стал отрицать то, что знал раньше.

Если Бог в том, чтобы думать о своей душе и любить ближнего, то я не знал Бога.

Я думал о Боге и не думал о душе. И мне казалось, а может, и действительно было понимание, и откровение, и великая радость, когда я сливался с Первоначальным. Иногда и люди служили поводом этого слияния. Но не было любви к людям, но к Первоначальному и Закону в людях.

Тот мир открывался мне и в иных формах, когда земные причинные связи потускнели и теряли свою необходимость, обыкновенные предметы становились новыми, прекрасными и радостными – они сохраняли то, что у нас всегда теряется, – постоянную новизну: они всегда были и оставались новыми. И это было реально, как стол, за которым я сейчас сижу, и еще во много раз реальнее.

Тот мир со всеми его предметами, людьми, со всем, что невозможно и назвать, был во мне, это был истинный реальный мир, истинно реальный. Гуляя, бывая в гостях, разговаривая с людьми, исполняя неприятные тяжелые обязанности, находясь с самим собою, я был в нем – в том мире, и он был во мне. И когда Бог послал мне второй мир, и он был во мне и я в нем, хотя в пространстве и отделенный от меня, – пространства не было.

Я созерцал тот мир: я был в нем, я был им, и он во мне. Я был как в стеклянном корабле.

Я был один, пока Бог не дал мне второго мира, но я не знал, чем он был, что он был. Он был далекое и чужое и стал жалким и близким. Но и во втором мире я не вышел из себя, из своих границ, оставался один. И душа моя наполнилась печалью, и плакала, и жаждала близкого и жалкого. И я подумал о своей душе, о добре и зле, о людях, стал сомневаться, потерял дорогу, стою на распутье и не знаю, куда мне идти.

В трамвае поругались пьяные рабочие. Вагон остановили, одного из пьяных толкнули, и он вылетел на улицу. Он поднялся и стал жаловаться, просить; он чувствовал себя несправедливо обиженным: – почему вытолкнули только его, а второго пьяного оставили? Он без конца повторял, что пьяного тоже надо выбросить из вагона так же, как и его. И так он был мне противен, этот дурак, с его обидой, – человек.

Я связан со всем, нет меня отдельного. Я – часть всего – всё. А моя душа? Её нет, потому что всё одно и я – всё. Снова выскочил из мира.

Я нашел. Я потерял свою душу.

По понедельникам и четвергам я еду в фабзавуч утром в 7 часов в автобусе. Большею частью встречаю тех же людей.

У штаба садится молодая женщина лет 23–24. Ее провожает муж или, скорее, любовник лет на 10–15 старше ее, аккуратный, размеренный чиновник. Он подводит ее к автобусу, усаживает, целует руку, потом, наклонив голову набок, уходит, помахивая тросточкой. Всю дорогу она сидит не двигаясь, грустная. И я проникся уважением к греху: к грешнику, к слабости грешника, который не может устоять перед грехом, к человеческой слабости.

Кончился мой душевный праздник.

12–17 сентября 1928 – 1960-е

4

Песнь о субботе

I

Был праздник, и всякая тварь радовалась, и я радовался и славил имя Господа Бога Великого.

И был у меня второй мир, и была женщина, открывшая мне его, и целый месяц это было.

И не было радости конца, и не было времени, и ничего не замечалось.

И был праздник, а сегодня суббота, день праздника последний.

И всякая тварь радуется, и я радуюсь и славлю имя Господа Бога Великого, но не забыть мне, что сегодня суббота, день праздника последний.

Был праздник и настала суббота, день праздника последний.

И настала суббота, день праздника последний, и не хватило мне радости, не осталось мне радости на субботу, день праздника последний.

Потому что последний день праздника и завтра не будет...

Один Ты, Господи, есть

и нет в Тебе прехождения

и не сказать про Тебя: было и не будет,

но только есть.

Восславим субботу, страшный день, день праздника последний.

II

И уж наступил последний день.

Солнце как будто светит, и небо светлое, и кругом день, но темно у меня, и я вижу ночь, и пришла смерть.

И уже появились шорохи и шумы, а шум машин глохнет.

И не будет движения – движение остановится, и будет тишь, и в небе уже трещина и видна грань двух столкнувшихся ничто.

И все уже умерли, и ходят трупы и дохаживают свой последний день.

□1928□

5

Существуют ли другие люди помимо меня?

Глава I. О форме сознания

1. Я существую только так, как я являюсь себе. Я являюсь себе вместе со всем остальным миром и, следовательно, с другими людьми. Реально существует апперцепция себя, которую мы воспринимаем как аналитическое тождество в суждении. Всё же остальное будет моим представлением, и не только внешний мир и мое тело, но и мое сознание, поскольку я его воспринимаю. Следовательно, мое реальное сознание и мой эмпирический характер есть такое же явление или представление, как и весь остальной мир.

2. Тождество апперцепции, которое есть простое тождество в суждении, есть во всех предметах, иначе они не были бы предметами, следовательно, есть и в других людях. Это объективное единство самосознания в отличие от субъективного есть я сам, как представляющий, и поэтому я вношу его признаки, и оно есть во всех моих представлениях, следовательно, и в других людях. Но этим еще не решен вопрос о том, знают ли другие люди об этом единстве, потому что они могут о нем и не знать как предметы и могут существовать только во мне, знающем об этом единстве, то есть существовать только как мои представления.

3. Все **мои представления** проникнуты объективным единством сознания, но именно потому, что это мои представления. Но все люди обладают субъективным единством сознания, следовательно, сознанием себя, но как явления, предметы же не обладают этим сознанием. Должен ли я людям в силу этого приписать также объективное единство сознания?

4. Объективное единство сознания есть способность производить синтез в одном моем эмпирическом сознании. Если я должен наделить людей теми же свойствами, что и я имею в явлении, так как в явлении я существую так же, как и другие люди, то в явлении я допускаю, что объективное единство сознания присуще другим людям: то есть способность синтеза присуща так же и другим людям, как и мне, поскольку все люди и я в том числе только представление, существующее во мне самом.

5. Но имею ли я право отсюда сделать вывод о множественности людей? Нет. Только через это не могу. Так как [объективное самосознание] как способность синтеза есть одно. И даже если и есть

много личностей, то эта способность во всех одна. Но не могу я допускать объективное единство и как общее коллективное единство или сознание вообще. Потому что оно есть 1) аналитическое тождество сознания и 2) синтетическое – способность синтеза. Если я второе имею право полагать в других, – первое во всяком случае есть только мое и, самое большее, я могу его предполагать в других.

6. То есть я обязан в силу законов моего представления представлять себе и других людей, действующих так, как будто бы они существовали и на самом деле, но у меня нет основания утверждать, что они существуют сами по себе, потому что существование само по себе заключается не только в самом объективном единстве, но в сознании этого единства эмпирическим субъектом. Может быть, аналитическое тождество как **самосознание** и существует только в эмпирическом сознании.

7. Я не могу иначе представлять себе других людей, как обладающих той же способностью синтеза, что и я, и тем же аналитическим сознанием тождества, так как и я, и другие люди как явления существуют только в одном общем моем представлении. Но из этого не следует, что другие люди знают об этом и, следовательно, существуют, как и я, сами по себе, потому что аналитическое тождество сознания для нас не есть что-либо, но простое тождество: я есмь я.

8. До сих пор мы рассматривали формы сознания и вскрыли ошибку, часто наступающую в таком исследовании: из того, что я знаю себя только как явление, следовательно, как и других людей, заключают, что и другие люди существуют сами по себе, как и я. Объективное единство по праву приписывается и другим людям как простое логическое и трансцендентальное единство. Но это единство пусто и есть только форма. Ведь оно только значит, что всякое реальное чувственное представление я отношу к своему сознанию. Я сам существую как такое мое представление и ощущаю и действую в мире других моих представлений, тоже ощущающих и действующих, но помимо того я **имею** эти представления и себя и др. Они **мои** представления, потому что я их объединяю в своем сознании, и поэтому я есмь, потому что я есмь я.

9. Но обладают ли и другие существа этим существованием самим по себе? В силу законов моего представления я не могу их иначе представлять, как существующих самих по себе. Но объективность этого тождества совсем не заставляет еще признать существование других людей. Потому что оно есть тождество **моего** представления.

10. Ошибка, посредством которой я заключаю от объективности самосознания к существованию других людей, есть гипостазирование моего представления. Из того, что в моем представлении я сам существую наравне с другими людьми, я заключаю, что это представление существует само по себе как общее сознание, и тогда я вынужден признать в основе его или множественность сознаний,

имеющих одно общее сознание, или теоретическую равноценность всех личностей, являющихся в этом общем представлении, то есть меня наряду с другими.

11. Но мое представление вообще не существует само по себе, но только представляется. И представляется мне. Но себя самого я не знаю, поэтому не имею права, исходя только из объективности моего сознания, приписывать субъект этого представления кому-либо кроме себя – какому-нибудь общему сознанию или другим существам – всё равно.

12. Из того, что все люди, как и я сам, в моем представлении необходимо представляются как одаренные объективным единством сознания, еще не следует, что они действительно существуют. Потому что это **мое** сознание и я являюсь его субъектом, и являюсь им не в виде какого-то общего сознания, где-то существующего, но как реальная рассудочная, интеллектуальная **деятельность**. Эту деятельность я приписываю и другим людям. Но она есть во мне. Если бы эта деятельность не была бы явлением, то есть отношением меня к чему-то, но какой бы то ни было реальностью, другие люди не только бы обладали ею как представления, но являлись также ее носителем, как и я. Но именно потому, что в явлении есть только эта деятельность, как отношение к чему-то, как и все явления, и я абсолютно ничего не знаю о том, что скрывается за ней, я не имею никакого права искать субъекта этой деятельности где-либо или в ком-либо помимо (кроме) себя. Явление есть только деятельность меня самого, и, так как я не знаю, что есть я, у меня нет основания приписывать субъект этой деятельности еще кому-либо, кроме себя.

13. Хотя никакой логической ошибки из этого не произойдет. Объективное единство сознания лишено чего бы то ни было индивидуального. Следовательно, оно может быть так же и в других, как и во мне. Но если эти другие существуют так же, как и я, то явление перестанет быть отношением, но станет взаимодействием многих представлений или реальностью.

14. Если же признать, что объективное единство есть общее сознание (вообще), то оно гипостазировано и из простой моей деятельности, приобретающей для меня объективный характер, станет реальностью.

Следовательно, или гипостазировать представление, или гипостазировать апперцепцию, или у нас нет оснований и мы не имеем права предполагать существования других людей, исходя из объективного единства самосознания.

Я сам есть объективное единство самосознания, но помимо того я имею ощущения, которые я сознаю в явлении себя и созерцании. Может быть, в этом втором элементе познания, в чувственном созерцании, я найду основания и условия множественности людей?

Глава II. О содержании сознания

В предыдущей главе мы показали, что из формальной объективности явления или познания и объективной общезначимости его для всех существ в явлении еще не следует признание их самостоятельного существования самого по себе, так как явление есть только мое представление или отношение меня как чистого самосознания к чему-то, что лежит вне этого чистого самосознания. Следовательно, мы разобрали форму моего представления и сознания, что касается мышления. Теперь перейдем к его содержанию или к самому чувственному созерцанию.

1. В чувственном созерцании мы так же, как и в целом созерцании, различали форму и содержание. Мышление и тожество апперцепции есть форма сознания или опыта в целом. Но всякое единство является нам в пространстве и времени. Пространство и время, их чистое созерцание мы отнесли к форме представления. В этой форме – чистом созерцании – всё, что относится к его связям или к форме чистого созерцания, мы относим к мышлению.

Следовательно, мы имеем опыт, в котором пространственно-временное единство относим к его форме. В этой форме мы снова различаем форму и содержание. Ее формой будут связи и отношения, содержанием – сама временность и пространственность как непосредственно данные интуиции.

2. Категории рассудка не обладают интуитивной наглядностью чистых форм созерцания. Рассудок и понятие есть только функция единства. Когда понятиям или идеям приписывают реальность, говорят совсем о других идеях, но не рассудка. Сущность пространства и времени как чистых созерцаний вне всякого синтеза – это способность непосредственно быть чем-то или иметь что-то. Но то, что есть в пространстве и времени, отвлеченно, так как подчинено законам рассудка.

3. Мы будем различать не два пространства и времени, но два применения пространства и времени. Пространство и время само по себе (само по себе – это не значит, что пространство и время **существуют** само по себе, вне меня, или вообще как-либо существуют, но что мы рассматриваем их по их сущности, что они есть сами, вне синтеза, и отвлекаясь от того, что есть в пространстве и времени, **но только как формы моего созерцания**, как способность представлять что-либо). Так вот, пространство и[ли] время само по себе есть только свойство или способность субъекта иметь что-либо непосредственно, обладать им. Противоположение меня тому, что вне меня, не есть свойство пространства самого по себе, но пространственного синтеза. Также и время – изменение, прехождение – есть синтез во времени. Время же и пространство само по себе есть только непосредственное сознание присутствия, полноты, данности. Я есмь не только потому, что

я есмь я, не как аналитическое тождество только, но я **непосредственно** знаю об этом и непосредственно созерцаю себя. Помимо пустой апперцепции, я имею еще внутреннее чувство, которое есть чистая временность, способность интуиции – непосредственного созерцания. Я себя непосредственно имею, и формой меня самого будет апперцепция, содержанием – мое внутреннее чувство, само **сознание** моего тождества. Но это сознание моего тождества еще не есть эмпирическое сознание, но чистое интеллектуальное созерцание какого-то непосредственного присутствия, непреходящей реальной длительности, то есть длительности, стоящей вне синтеза, – чистым временем вне временного синтеза.

4. Поэтому мы можем сказать, что время само по себе есть вневременная длительность, так как с понятием времени мы соединяем временной синтез. Поэтому душа или внутреннее чувство есть неэмпирическая, неизменяющая вневременная длительность или способность непосредственно иметь себя. Но этим мы еще никак не решаем вопроса ни о бессмертии души, ни об эмпирическом сознании, но только отделяем время от временного синтеза.

5. Чтобы представить себе время, мы должны сделать схему ему – синтез – провести линию. Это будет рассудочное время, или время рассудка, содержащее в себе предметы опыта. Но сама временность как внутреннее чувство есть непрерывная длительность вне всякого полагания и даже изменения. Простое течение, которое не течет, но есть. Таким образом, время само по себе есть непосредственное имение себя, сама созерцаемость. Объективное единство сознания – аналитическое тождество – дает нам понятия абсолютного или чистого бытия, о котором ничего нельзя сказать, помимо слова «есть». Это бытие мы не имели оснований относить к какому-либо субъекту помимо меня.

6. Понятие бытия формально. Оно не утверждает, **что есть**, но только способ существования. Этот способ существования – абсолютность. Сверхчувственное есть. Предикат есть форма и способ существования сверхчувственного. Оно существует абсолютно и неизменно, но абсолютность и неизменность для нас пустая абстракция и не существует. Можно сказать, что абсолютное есть отвлеченность и таков соврем[енный] способ мышления, потому что он один из признаков сверхчувственного, наименее нам понятный (но не наименее важный, потому что мы не знаем, что важно, что нет само по себе), выдает за главный. Но так как мы ничего не можем о нем сказать, то мы выдаем наши собственные пустые измышления за истинное.

7. Бытие – форма сознания. Содержание – само созерцание. Временность, присутствие себя как сознание имения (от иметь) формальный признак самого созерцания или сама способность созерцания. Но помимо того, что я имею себя как сознание, я просто

имею себя. И это будет второй формальный признак созерцания – пространственность.

8. Бытие мы назвали способом существования сверхчувственного. Только для нашего сознания это форма, само же по себе признак или одно из определений сверхчувственного.

Непосредственное имение себя, или заинтересованность, есть способ присутствия или имения. Только для нас это форма созерцания, само же по себе тоже признак или определение сверхчувственного. Также и второй способ присутствия – само непосредственное присутствие, незаинтересованная непосредственная данность.

9. Чем отличается чистая пространственность от чистой временности? Само по себе, может, и ничем. Но чистая временность, или внутреннее чувство, есть для нас выражение бытия, чистая же пространственность может быть то же самое внутреннее чувство – присутствие или данность, но без отношения к бытию, поэтому пространство представляется нам вне нас, потому что бытие в нас. Это не исключает того, что простр[анства] созерцания второго порядка тоже стоят под апперцепцией.

10. Правильнее будет так сказать. Так же как мы не представляем бытия самого по себе, так же мы не представляем и присутствия самого по себе. Поэтому мы вынуждены обращаться к присутствию, чтобы представить себе апперцепцию, – мы определяем ее в временных понятиях. Также мы обращаемся к апперцепции, когда хотим представить себе присутствие. Мы его представляем как внутреннее чувство. Пространство есть то, что осталось несмешанного после смешения присутствия с бытием во внутреннем чувстве. Поэтому мы мало что можем сказать о пространственности.

БЫТИЕ		ПРИСУТСТВИЕ	
Есть	Апперцепция		Время Пространство

11. И внешнее, и внутреннее чувство есть в конце концов модификация внутреннего чувства. Также и форма их пространственная и временная есть, в сущности, одна – непосредственная данность. В явлении: в познании и обычном рассудочном мышлении мы не имеем самого по себе этого способа, но через рассудочный синтез. Но и формой этот способ делается только в явлении, сам же по себе он есть определение сверхчувственного.

Бытие, абсолютно непонятное определение сверхчувственного, взятое само по себе, производит различие, и это различие есть явление в пространстве и во времени, то есть ложное измышление.

Время и пространство, или одно время, так как пространство мы всё равно не способны подробнее рассмотреть, время нас интересует сейчас не как синтез, но само по себе, как внутреннее чувство. Имею ли я право в явлении приписывать кому-либо внутреннее чувство, кроме себя?

Но, рассматривая время само по себе как непосредственное присутствие, я не имею никаких оснований ни утверждать, ни отрицать его в отношении к другим людям. Как непосредственное сознание данности оно может быть, может не быть у других просто потому, что оно стоит на границе между явлением и сверхчувственным и ближе к сверхчувственному. В явлении все люди обладают этим чувством, но от обладания им в явлении они еще не становятся существующими сами по себе. Следовательно, прежнее запрещение приписывать другим людям бытие остается в силе.

12. Действительно, сознание себя в явлении, приписываемое и другим людям, создает общее представление и гипостазирует или явление, или бытие.

Но внутреннее чувство может принадлежать и другим, потому что оно есть не рассудочная деятельность, но непосредственная интуиция, и признание внутреннего чувства для других не будет противоречивым, но только если я допущу, что другие люди обладают и объективным единством сознания во внутреннем чувстве. Но последнее неверно. Следовательно, и внутреннее чувство, пока во всяком случае, я не имею права допускать в других людях, или правильнее: они обладают внутренним чувством, но только так же, как и объективным единством сознания, то есть как мое эмпирическое я.

Глава III. О чувственности и определении внутреннего чувства

Внутреннее чувство – простая способность непосредственного присутствия. Что такое определение чувственности и чем отличается определение внешнего чувства от внутреннего? Если мы найдем два источника или способа определения чувств[венности] (для внутр[енней] и внеш[ней]), мы докажем бытие других людей кроме меня.

1. Форма нашего сознания – пространственно-временные связи. Пространство и время как форма уже не есть сама пространственность или временность, то есть непосредственное присутствие, хотя в его наглядности и сохраняется это качество (присутствия).

2. Мы имеем факт – наше представление, воспринятое через внутреннее чувство. В явлении мы имеем аффицирование нашей чувственности. Но понятие вне нас, так же как и причинности, порождение нашего пространственно-временного синтеза (но не самого пространства и времени, которое само по себе есть только присутствие или интуитивность). Сверхчувственного мы не знаем не

потому, что воспринимаем его в пространстве и времени, но потому что в рассудочном пространстве и времени, которое помимо того, что непосредственно дает его, еще искажает (рассудком). Следовательно, мы можем сказать, что истинным в явлении будет не синтез, но сама непосредственность, интуитивность ощущения, но и не само ощущение, потому что мы не имеем его в опыте непосредственно, но всегда в организованном уже восприятии.

3. Таким образом, пространственность и временность есть то, что соединяет, как непосредственное и в то же время поддающееся рассудочному различению, сверхчувств[енное] с рассудком. Но оно только присутствует или осуществляет данность, но ни в какой мере не определяет данного. Даже простое расположение одного вне другого и одного после другого, хотя и невозможно было бы без наглядности, следовательно, пр[остранство] и вр[емя] не есть деятельность пр[остранства] и вр[емени], но рассудка. Что есть ощущение и чувственность?

4. Ощущения самого по себе мы не имеем, так же как и чувственность, но в форме чистой чувственности. Поэтому чувственность сама по себе есть сверхчувственное. Есть ли это сверхчувственное один субъект и внутреннего и внешнего чувства или нет? Различие пространства и времени мы нашли в том, что одно есть с отношением к бытию, другое без отношения. Наше положение – сверхч[увственно] есть – в предикате указывает на существование бытия, в субъекте на существование присутствия. Следовательно, в сверхчувственном мы можем различать в каком-то отношении множественность. Следовательно, мы имеем право предполагать множественность людей не только в явлении, если докажем, что признаком существования самого по себе является не только апперцепция или способность синтеза, которая одна.

5. Нетрудно доказать множественность людей исходя из постулатов практического разума или невозможности воспринять истинное. Но нас интересует не это. Нас интересует теоретическое доказательство множественности людей.

Мы переходим к рассмотрению способа аффицирования в явлении.

6. Всякое представление есть модификация внутреннего чувства, следовательно, аффицирование его. Но аффицирование существует только в явлении, само же по себе есть раздражение сверхчувственного или деятельность сверхчувственного. Но то, что мы называем душой в эмпирическом смысле, чем вызывается ее раздражение? Мы не можем различать две чувственности, потому что всякое представление есть в конце концов раздражение внутреннего чувства.

Следовательно, мы должны допустить, что, помимо модификации нашей чувственности, есть какое-то существо, которое вызывает ее. Если мы это допустим, мы сможем различать действие на нашу

чувственность какого-то другого существа и себя самого. Тогда я смогу допустить существование других людей, хотя это поведет за собой множество противоречий, уже рассмотренных. Но я не имею права допускать это другое существо как аффицирующее меня [Отрицание существа, аффицирующего меня, не есть отрицание Бога.], потому что это будет причинным отношением. Но поэтому я вообще отвергаю аффицирование меня чем-то другим, потому что вне причинного я не представляю себе ничего другого. Следовательно, остается только один субъект, обладающий чувственными представлениями.

7. Но не могу ли я допустить сверхчувственное как общее всем людям и только являющееся как индивидуальная чувственность? Но тогда придется предположить объективное единство как многое, присущее каждому человеку и аффицирующее нашу душу, что касается внутреннего чувства, но в отношении к внешнему чувству душа будет аффицируемой чем-то извне. Это, в сущности, то же, что изложено в п. 6. Помимо того, не только в отношении к внутреннему чувству душа аффицирует себя объективным единством апперцепции, но и к внешнему, потому что всякое представление есть определение внутреннего чувства.

8. Действительно, аффицирование есть только в явлении и есть отвлеченное действие предмета, который есть необходимое единство под апперцепцией. Душа сама по себе себя не аффицирует, но есть сверхчувственное. Явление есть только наше представление. Предмет представления не существует нигде, как в нашей душе. Но чем вызвано представление предмета?

9. Мы не имеем непосредственно в явлении деятельности сверхчувственного, и оно не способно вызывать что-либо, но только есть. Измышления нашей способности воображения имеет общее с сверхчувственным только в том, что оба имеют элемент присутствия. Но произошло разделение того, что присутствует, и самого присутствия. Поэтому несмотря на то, что присутствие есть, присутствующего в явлении нет. По поводу сверхчувственного мы производим в нашей душе измышление, ни в какой мере не соответствующее сверхчувственному.

10. Эмпирическое сознание себя в рассудочном времени и пространстве есть аффицирование внутреннего чувства по поводу сверхчувственного самим собою. Само по себе внутреннее чувство как временность не аффицируется, но есть одно сверхчувственное. Но когда оно является – оно является не как сверхчувственное, но или непосредственная чистая данность, или аффицируемое. Чем? Рассудком или объективным единством апперцепции по поводу сверхчувственного, каким оно есть само по себе, потому что рассудок был причиной разделения и различения, и это и есть аффицирование. По поводу сверхчувственного, которое есть оно само, то есть внутреннее чувство, но также и объективное единство сознания,

объективное единство сознания аффицирует внутреннее чувство. Но всякое представление в конце концов есть определение внутреннего чувства.

11. Субъект, который есть в себе сверхчувственное и объективное единство сознания, аффицирует внутреннее чувство по поводу сверхчувственного и таким образом получает все представления. Но даже и во внутреннем чувстве в отношении к сознанию нет аффицирования самого по себе, но только по поводу сверхчувственного, объективное единство сознания, различив, производит представление. Различая, оно действует на себя как на внутреннее чувство и таким образом создает в нас явление, нельзя даже сказать сверхчувственного, но только по поводу него. Следовательно, нет места другим людям. Только признав аффицирующее само по себе, я могу признать существование других людей, так как иначе у меня нет способа взаимодействия их. Если бы я всё же хотел признать множественность людей – у меня нет ничего, что бы общало их, так как я сам существую не как реальный субъект, но **только как способность сверхчувственного**. Допустить же, что и другие существуют как способность сверхчувственного, это значит или допустить, что все люди сами по себе абсолютно тождественны, потому что нет никакой разницы между деятельностью сверхчувственного и результатом этой деятельности, или допустить, что есть люди, но они не имеют, по тем же причинам, способности общения. А это равносильно тому, что я ничего не могу знать о других людях, даже если они и есть.

Глава IV. О теории аффицирования вне явления, как причины гипотезы множественности людей

Окончательное разрешение вопроса о множественности людей переносится в другую область: что такое аффицирование, что является трансцендентальным предметом аффицирования и что ему соответствует (неэмпирическому предмету аффицирования).

1. Сверхчувственное, которое есть чувственность сама по себе, исключает возможность всякого аффицирующего вне себя, потому что о существовании его мы не можем даже знать. Состояние раздражения сверхчувственного является мне как аффицирование его предметом. Способность воспринимать действие предметов вне меня я называю внешним чувством. Способность воспринимать аффицирование себя собою же я называю внутренним чувством.

2. Если бы имелись две чувственности сами по себе и два самостоятельных чувства или предметы, аффицирующие внешние чувства, сами по себе были отличны от предмета того, что аффицирует внутренние чувства, я мог бы предположить множественность людей.

3. Но я не имею права предположить ни первого, ни второго.

а. Всякое восприятие внешнего чувства есть в конце концов определение внутреннего чувства. **Все вещи существуют не только в пространстве, но и во времени.** Различие пространства и времени обусловлено рассудочным синтезом, следовательно, к сверхчувственному неприменима категория вне меня и во мне.

б. Но и то, что аффицирует наши чувства, я не могу разделять. Так как нет предмета вне меня, меня аффицирующего, то им могу быть только я сам. То, что не есть аффицирование, рассудок представляет как аффицирование, разделяя бытие и присутствие, и, создавая по поводу сверхчувственного мнение, сам аффицирует сверхчувственное, являющееся мне как внутреннее чувство.

4. Себя самого аффицировать могу только я же сам. Данные внешних чувств существуют во мне и есть тоже определение внутреннего чувства. Непонятно, каким образом я имел бы упорядоченные рассудком представления, а не хаос ощущений, если бы источник аффицирования лежал вне меня. Также непонятна и сама возможность аффицирования вне меня. Следовательно, какое-то состояние сверхчувственного, которое есть во мне, или я сам является мне аффицированием меня собою же. Но чем я могу себя аффицировать?

5. Явление – состояние какого-то неравновесия, неадекватности, несоответствие. Это неравновесие, или несоответствие, присуще если не самому сверхчувственному, то какому-то его одному разрезу. Это неравновесие является нам как аффицирование себя предметами, но есть аффицирование себя самим собою.

6. Что во мне может меня аффицировать?

Причина несоответствия в разрезе есть бытие, взятое само по себе, способность различения – рассудок.

Рассудок рассматривает свое определение как абсолютное и тем отказывается от сверхчувственного: он строит по поводу сверхчувственного свои измышления. Способность интуиции (созерцания), на которой только рассудок и может создавать что-либо, получает свои определения от рассудка, который только и является самостоятельным в нашем мнении и представлении. Рассудок, отделив это от того и оставив его, то есть часть как целое, хочет создать систему знания и мира. Но так как он отделен от сверхчувственного без помощи созерцания, он ничего не может сделать. Но так как он отделен от сверхчувственного, то его знание и построение ни в какой степени не адекватно сверхчувственному, но есть его измышление по поводу сверхчувственного, но на материале интуиции. Как не соответствующее ни в какой мере сверхчувственному, знание рассудка есть одновременно и самостоятельное его произведение. Рассудок строит на интуиции не только знание и систему мира, но и сам мир. Ощущения, или восприятия, сами по себе не ощущения, но сверхчувственное. Рассудок организует и направляет их, но так как эти ощущения лежат только во мне, в моем внутреннем чувстве, то рассудок и вызывает их как ощущения (потому что сами по себе они сверхчувственное и есть), и таким образом как бы аффицирует себя, но только по поводу сверхчувственного.

7. Отвлеченная способность различения заключает в себе два трансцендентальных момента:

1) отказ от сверхчувственного вследствие различения;

2) различение, которое есть одновременно и синтез и аффицирование себя самого, так как:

а) то, что было несоответствием, представилось как аффицирование;

б) различение производится, как и синтез, рассудком, который самостоятельно строит и определяет внутреннее чувство.

Определение внутреннего чувства есть его аффицирование.

Иначе это и не могло быть, так как помимо рассудка мы не имеем ничего другого самостоятельного.

8. Сверхчувственное, которого мы не видим и которое для нас есть сама временность – внутреннее чувство, подвергается действию рассудка и определяется им в отношении всего, что может быть соединено, и таким образом создается представление всех предметов в опыте.

9. Трансцендентальный субъект есть способность сверхчувственного, и он так же один, как и сверхчувственное, но он не имеет себя, но представляет себя как единственное эмпирическое сознание – меня самого в явлении и через меня эмпирического весь

мир. Но в самом явлении я существую так же, как и все другие предметы и люди.

10. Два вопроса представляют для нас затруднение: трудно понять, каким образом в явлении все люди существуют с такой же реальностью, как и я, и обладают тем же объективным единством сознания, и в то же время даже в явлении всякий человек есть тот же, что и я, и следовательно, и в явлении существую только я один. Это противоречие, которое окончательно разрешить мы не можем и которое относится к первоначальному несоответствию в сверхчувственном, которое совершенно и ничего не имеет вне себя, но является нам субъектом, аффицируемым извне, или собою же.

11. Если предположить по аналогии с чувственными представлениями, что сверхчувственное имеет множество моментов, то мир во времени и пространстве будет сверхчувственным только в двух моментах из множества. Но это очень приблизительная аналогия, так как часть истинного не есть истинное, но ложь, но два момента из множества есть всё же моменты множеств... Правильнее будет сказать, что два момента сверхчувственного дали нам способность, или есть аналитическое тожество и интуиция. В интуиции то, что относится к тожеству, – время, то, что к интуиции, – пространство. Явление же или мир есть построение рассудка во времени и пространстве на том, что дано сверхчувственным, но не соответственно сверхчувственному, а только по поводу него. Так что только апперцепция, которая сама по себе совершенно пуста, и ощущение, которое само по себе не воспринимается и в котором мы и знаем только присутствие или непосредственность, будут моментами сверхчувственного. Но мы их не знаем.

12. Мы можем представить какой-то разрез, в котором сверхчувственное забывает о себе самом и видит себя только в этом разрезе. Но тогда оно видит уже не сверхчувственное, но только свои измышления о нем, так как часть истинного не есть истинное, но ложь. Этот разрез – наш мир во времени и пространстве, во мне. Может, это только одна незначительная часть в дополнении с другими абсолютно неизвестными и непредставимыми для нас в явлении частями, образующая этот разрез.

То есть, если, опять по аналогии, сверхчувственное представить как абсолютно нераздельное единство множества моментов, далее предположить, что каждый из этих моментов сознает себя, то наш мир, представляемый во мне, и будет одним из этих моментов. [Но представление этого же мира другими людьми не будет другим моментом, но тем же самым, потому что каждое эмпирическое сознание, как представляющее, есть то же эмпирическое сознание, что и я, то есть тожественно мне, как эмпирически обусловл[енное] (позднейшая вставка автора, датировать которую невозможно. – В. С.).

Так как сверхчувственное нераздельно, хотя в нем и можно предположить множественность моментов, то сознание одного из моментов сверхчувственного не будет ни сверхчувственным, ни частью его, но ложью или иллюзией. Потому что на сверхчувственное нельзя смотреть как на случайное единство множества моментов.

13. Противоречие абсолютного единства как единичности и множества, или несоответствие, есть также основание множественности людей.

Это же несоответствие раскрывается нам в другой форме: мир существовал и будет существовать вечно, как вечно сверхчувственное и его моменты и нераздельность этих моментов. И это не какая-нибудь вечность **эволюции** или развития. Мир существовал и будет существовать именно в той форме, в какой он мне является, и как мое представление в такой-то определенный год и день или просто сейчас. То есть мир вечно существовал и будет существовать как являющийся мне сейчас – эмпирически определенному субъекту и в определенное время. Но в то же время мир есть только один момент и как один момент он не существует, но в действительности есть только целое – само не являющееся сверхчувственным.

14. Одно и то же есть в себе как сверхчувственное и как целое, есть как множество моментов, и сознает себя как целое, и сознает себя в каждом моменте и как сознающее себя в одном моменте – ложно и, следовательно, не сознает себя, но свои измышления. И этот один момент есть я сознающее и представляющее себя самого вместе со всем миром. Но представление мира не есть истинное, но, ложь, – измышление по поводу одного из моментов сверхчувственного, принимаемого за всё сверхчувственное.

15. Но если я найду способ интеллектуального созерцания, то есть непосредственного созерцания сверхчувственного, но не через абстракции различения одного момента – я буду созерцать целое и буду им самим, хотя оно и всё время есть. Но я был рукой или ногой целого и рассуждал с точки зрения руки или ноги, стану же самим целым.

Не надо думать, будто что-либо изменится или произойдет. Ничего не изменяется и не происходит. Я мыслил как один момент, и этот момент всё время мыслил и будет мыслить, как то же самое мое сознание, представляющее себе именно этот мир и **сейчас**. Но и целое всё время мыслит и будет мыслить. **Я** как сознание одного момента имеет возможность стать созерцанием целого. Но оно уже есть. И когда я стану или становлюсь сознанием целого, это не будет другое сознание, но то же самое сознание одного момента, которое заполнилось другим и стало всем. Но оно и не заполнилось другим, потому что было целым всё время. Но и сознание одного момента не пропадает и не изменяется, но есть и, следовательно, есть всё время **я** эмпирич[ески] ограниченное, даже когда я стал сверхчувственным.

16. Сверхчувственное есть, и есть часть его. И часть его есть сознание я. И всё время есть и часть, и сверхчувственное. Я могу перейти к целому и потерять себя, но никакого перехода не будет и потери не будет, потому что всё время есть и часть, и целое, и как целое оно есть и как часть является.

Когда я перехожу в сверхчувственное, часть остается и остается тем, чем была, – эмпирически определяется тем же самым **я**. Но и перехода, в сущности, нет, потому что всё время **я** есть сверхчувственное.

И ничего не изменяется и не происходит, но вечно есть одно и как одно, и как часть.

17. Оба эти несоответствия – единичности и множественности и бытия, и прехождения есть одно несоответствие, и причины его, может, в сверхчувственном. То, что есть, – ни одно и ни многое и ни бытие и ни прехождение, потому и **является**, что оно есть ни одно и ни многое и ни бытие и ни прехождение.

□1929□

6

Рассуждение о двух во всём одинаковых вещах

1. Вещью я называю что-либо, то есть предмет, число, состояние, движение или что-либо другое.

2. Местом я называю определенную окрестность вещи.

3. Отношением я называю несколько мест.

Объяснение. Я называю несколько мест отношением, потому что если они не соединены, то не будет нескольких мест, но одно. Но если одно повторять, не оставляя предыдущего и не сохраняя его, то не будет больше одного. Следовательно, не может быть нескольких несоединенных мест. Следовательно, «несколько» есть отношение. Но не принадлежит ли отношение вещам, этого я сейчас не разбираю, но если и принадлежит, то не противоречит определению, так как всё равно что соединяет места.

4. Слово «окрестность» не может быть определено.

Примечание. Я бы мог взять и другое слово неопределяемым, например, место, или вещь, или отношение, тогда бы определил окрестность, но одно слово останется неопределенным. Из этого видно, что, во-первых, определение расширяет знание о предмете. Во-вторых, что в основе определения лежат недоказанные предложения. В-третьих, видно будет, что знание есть всеобщее определение.

Есть две вещи, во всём одинаковые, также не отличаются местом и к ним нельзя применить слова: до и после, надо исследовать, сколько их, одна, или две, или больше. Если две или больше и исследуем, каким образом две или больше, то видно будет начало различного.

Первое предложение. В различных местах не может быть двух во всём одинаковых вещей, потому что они будут отличаться местом. Если ты этого не понимаешь и говоришь: отношение не принадлежит к вещи, то подумай о двух во всём одинаковых вещах. Тогда ты увидишь, что одна вещь имела окрестность и другая имела такую же окрестность, но ты их не соединял, следовательно, они не были в отношении и не были в разных местах. Но если ты подумашь о двух вещах в разных местах, то они будут вполне одинаковы, пока ты рассматривашь их в отдельности. И ты будешь сравнивать вещи и их окрестности и не сможешь сравнивать отношение их окрестностей, если они во всём одинаковы. Следовательно, в двух местах не может быть двух вполне одинаковых вещей.

Второе предложение. Две одинаковые во всём вещи будут одной вещью. Если же ты этого не понимаешь и говоришь: не называю ли я их двумя вещами? не достаточно ли этого, чтобы быть им двумя? то заметь, что я не утверждаю, что одна вещь не может быть двумя вещами, но что две вещи – одна вещь. Но если у вещей те же

окрестности и они не соединены, то у меня нет возможности насчитать больше одной вещи. Следовательно, будут одной вещью.

Третье предложение. В одном месте может находиться несколько вещей. Если же ты в этом сомневаешься, то подумай о том, что вещи, которые мы видим глазами, не просты и состоят из других вещей, также изменяются, следовательно, не бывают одной вещью, но другие вещи, которых мы не видим глазами, обладают признаками и свойствами, и из них мы выводим другие предложения и признаки, свойства и предложения – это вещи, которые находятся на том же месте. Кроме того, всякая вещь не может быть названа одним словом, и всякое слово или название будет вещью.

Четвертое предложение. Несколько разных вещей, находящихся в одном месте, – одна вещь. Если же ты не понимаешь этого и говоришь: каким образом несколько разных вещей – одна вещь? Я не понимаю этого, – то подумай о том, что всякое что-либо есть вещь и у тебя нет достаточного критерия, чтобы сказать: это вещь, а это не вещь, и видя что-либо, ты говоришь: это вещь. Но ты видишь сейчас вещь, и ты видишь еще раз сейчас, и даже если вещь неизменна, ты видишь то одно, то одно, причем на том же месте; затем подумай о том, что ты не можешь соединить «то одно», «то одно», которые ты видишь, потому что они на том же месте, причем это не изменение и не касается времени, если на одном месте. Следовательно, это несколько разных вещей. Но так как не больше одной вещи, то одна вещь. Следовательно, несколько разных вещей – одна вещь, потому что, во-первых, всякое что-либо есть вещь и нет никакого преимущества, чтобы быть вещью; во-вторых, вещи не могут быть названы одним словом; в-третьих, находятся в одном месте. Несколько вещей, находящихся в одном месте, мы будем называть состоянием вещи.

Пятое предложение. Несколько разных вещей в одном месте не находятся между собой в отношении. Это ясно само по себе, если же ты этого не понимаешь и говоришь: может ли быть, чтобы несколько вещей, находясь в одном месте, не были в отношении, то достаточно будет ответить, что согласно определению «3» это может быть. Если же ты будешь продолжать так: но я считаю, что отношения принадлежат вещам, может ли быть в этом случае, чтобы несколько вещей не находились между собой в отношении, – то я отвечу, что и в этом случае присутствие в одном месте не допускает отношения, потому что несколько вещей в одном месте – одна вещь, но для отношения требуется не меньше двух, если же ты возразишь, что одна вещь не находится в отношении, но несколько находятся, то подумай, что ты имеешь: вещь, вещь, вещь, но ты не можешь их сосчитать, следовательно, не будет двух вещей, следовательно, ни в одном случае не может быть отношения между вещами, находящимися в одном месте.

Шестое предложение. Вещь, которая находится в разных местах, не проста и состоит из нескольких сложных вещей, и, обратно, всякая не простая вещь находится в разных местах. Может, ты скажешь: я не понимаю, что ты называешь простой вещью и не простой, ты бы должен был раньше определить простое. Тогда подумай о том, что всё изменяющееся во времени находится в разных местах, также ни одна из вещей, разлагающаяся на части, не может быть названа одной вещью. Тогда ты увидишь, что простым я называю то, что может быть названо одной вещью, а не простым то, что не может быть. Только заметь, что одна вещь может быть несколькими вещами, а непростая вещь состоит или разлагается на несколько вещей. Причем вещи, на которые разлагается непростая вещь, так же не проста, потому что если простая вещь не может быть разложена, то она не может быть и соединена.

Седьмое предложение. Простая вещь находится в одном месте. Это не требует объяснения.

Восьмое предложение. Всякая простая вещь имеет состояния, не простая же не имеет состояний. Если же ты не понимаешь этого и говоришь: не думаю, чтобы всякая простая вещь имела состояния, то есть была бы несколькими вещами, то вспомни, ведь не раз уже я говорил, что ни одна вещь не может быть названа одним словом, следовательно, имеет состояния. Если же ты не согласен со второй частью предложения и говоришь: не думаю, чтобы всякая непростая вещь не имела состояний, то вспомни, что непростая вещь разлагается на не простые вещи, поэтому не находится в одном месте и не имеет состояний.

Девятое предложение. Ни одно состояние не имеет преимущества перед другим состоянием или вещью, и ни одна вещь, из тех ли, что названы состоянием или не названы, не имеет никакого преимущества перед другой вещью, названной или не названной состоянием. Если же ты не соглашаешься с этим и говоришь: я отдаю преимущество одним вещам перед другими, я знаю [одни] вещи лучше других вещей, то подумай, о каких вещах ты говоришь, каким вещам ты отдаешь предпочтение, какие вещи ты считаешь лучшими? Не сложные ли это вещи? И не сложная ли вещь само преимущество? Но, оставив сложные вещи, ты не сможешь досчитать даже до двух. Если же ты опять не соглашаешься и говоришь так: не сказал ли я: вещь и ее состояние? не отдал ли я предпочтения вещи или ее состоянию? то подумай, что назвали мы состоянием? По-видимому, несколько вещей, которые есть одна вещь. Но разве мы сложили несколько вещей в одну вещь? Нет, тогда бы вещь была непростой, следовательно, не одной вещью. Если же так, то каждая из вещей, названных состоянием, есть эта одна вещь, а остальные – состояния.

Десятое предложение. Мы можем рассматривать вещь как одну и как одну, но имеющую состояния. Если же ты еще не понимаешь, к

чему это я сказал, то заметь, что здесь уже есть различие, во-первых, вещи и ее состояния, во-вторых, вещи и вещи с ее состоянием. Таким образом, здесь есть несколько вещей и мы можем даже сосчитать до двух. Если же ты не понимаешь этого и говоришь: каким образом мы можем сосчитать до двух и всё же не будет отношения? то обрати внимание на то, что мы считаем не вещи, но способы их рассматривать.

Одиннадцатое предложение. Две одинаковые во всём вещи, находящиеся в одном месте, хотя и будут одной вещью, но их можно рассматривать как две вещи и больше. Может, ты скажешь: как же рассматривать одно как два? Но мы считаем не вещи, но способы их рассматривать, и если мы рассматриваем одну вещь как две, то две одинаковые во всём вещи, находящиеся в одном месте, хотя и будут одной вещью, но мы можем рассматривать их как две. Если же ты не понимаешь, почему мы можем рассматривать их не только как две вещи, но и как большее количество вещей, то заметь, что большее количество вещей не значит три или четыре, но сколько-то. Если же ты опять не понимаешь, к чему это я говорю, то достаточно мне будет сказать, во-первых, что сколько-то – это огранич[енное] и пересч[итанное] множество, но неопред[еленное], то есть всё равно столько-то или столько-то, а несколько не есть число, во-вторых, что мы нашли различное, рассматривая вещи, в-третьих, в рассматривании мы нашли его как бы являющимся, а есть оно в самой вещи, так как вещь есть несколько вещей, и, в-четвертых, различное и различное не есть отношение, не выводится и не находится с помощью отношения и, по-видимому, избегает его.

Четвертое предложение и пятое – круг. И в том случае, когда отношение принадлежит вещи в одном месте, не может быть отношения. Потому что в одном месте каждая вещь рассматривается как одна.

О рассматривании вещей. Рассматривание простого находится в непростом.

Как обнаруживается тождество двух вещей?

Порядок вещей в одном месте не есть отношение. Если две вещи обнаруживают одинаковый порядок и находятся в одном месте, то эти две вещи во всём одинаковы и, следовательно, одна вещь. Но мы их можем видеть не как одну, и это не принадлежит к ее состоянию или рассматриванию, но к рассматриванию рассматривания или к рассматриванию второй степени.

□1929?□

7

Щель и грань

1. Щель в небе

1)

И наступил покой. И отошел день.

Очистилась почва. Открылось поле. Чистое место. Ушло движение вместе с днем и вечером, и наступила ночь. Уходят страсти и всё живое. И осталась во мне только форма, и содержание пусто, а форма стала крепкой и обнаруживает ростки.

Вода кипит в горшке, и крышка поднимается паром. Стена разбухла и лопнула, и в стене обнаружена толщина, и толщина пустая, и в толщине помещение.

Почему-то форма моя продырявлена гвоздями, и гвозди лезут вон. Из дыр лезут гвозди, и они рвут форму.

Я сказал: и осталась во мне только форма, и содержание пусто, а форма стала крепкой и обнаруживает ростки. Но она разбухла и заняла всё помещение: из дыр лезут гвозди, они рвут форму и заняли всё помещение.

Я сказал: и уходят страсти и всё живое. Но форма разбухла, и прорвалась, и кипит водой в горшке.

Я сказал: стена разбухла и лопнула, и в стене обнаружена толщина, и толщина пустая, и в толщине помещение. – *ВОДОЙ КИПЯЩЕЙ ЗАЛИЛО, ОГНЕМ СОЖГЛО.*

Я сказал: ОЧИСТИЛАСЬ ПОЧВА, ОТКРЫЛОСЬ ПОЛЕ, ЧИСТОЕ МЕСТО. – РАЗБУХЛА ФОРМА И ПРОРВАЛАСЬ, ЛЕЗУТ ГВОЗДИ ИЗ ДЫР СТРАСТИ И ВСЁ ЖИВОЕ,

открылась щель в небе.

Непостижимым и чудесным образом, как только приходит ночь и ход трамваев останавливается, вываливается мое содержание. И некоторое время кроме кожи, обволакивающей меня, ничего я в себе не нахожу. Затем кожа твердеет. Кожа становится крепкой. Затем начинается рост моей кожи. Кожа начинает бухнуть. Она бухнет внутрь. Как из теста идут пузырьки, и кожа начинает всходить. Она всходит внутрь. И затем уже через некоторое время бурный рост моей кожи я не в силах остановить.

Кожа бухнет внутрь.

Кожа всходит внутрь.

Было пустое пространство. Где оно? Места не хватает.

Бурный рост кожи не остановишь.

Бурный рост кожи не удержишь.

Она растет внутрь.

И разрывается обволакивающая меня кожа. Под напором сил и газов при росте кожи внутрь разрывается обволакивающая меня кожа.

Открылось ясное небо. Хотя и ночь, и темно, и черно, но ясно вижу небо и все его принадлежности, о которых и не подозревал.

Да и кто мог подумать, что небо – это не пустое пространство, а целая система, в которой оно центр, а принадлежности его – не имеющие значения шумы, шорохи в моей голове, ход случайного трамвая, неподвижности и некоторые другие явления, смысл которых мне еще не ясен.

Когда разрывается кожа, я могу пойти в отмерший мир, и это тоже очень поучительно, но сегодня отправлюсь на небо.

Фабрика на ходу без рабочих, трамвай без вожатого – он идет, но не двигается, но не двигается с места, никто его не заводил и никто на него не смотрит, колесо, вертящееся само по себе, сапоги, мерно шагающие без хозяина, шум машин на пустой необитаемой фабрике, но ведь там нет рабочих, там никого нет.

И открывается щель в небе.

Дыра в небе! Желтая роща скалит зубы. Роща мертвая. Роща мертвого человека. Мертвая роща неживого человека, он уже никогда не был живым.

Еще не пришло время. Но уже чувствуешь и предвосхищаешь его в изменении хода трамваев, в движении туч по зеленому небу, а также и по другим явлениям.

Ищу формулу неба, отношение предметов к щели в нем и строй его.

Большие трудности стоят передо мною. Не распространяясь о своих способностях, о своем здоровье, скажу, что оно слабое. Скажу, что в последнее время ко всем моим недугам прибавился новый – замирание сердца и стеснение в груди. Ложась в постель и собираясь заснуть, перед самым сном и даже уже засыпая, пробуждаюсь и ощущаю в себе замирание сердца, и стеснение в груди, и ощущение, подобное ощущению человека, летящего в пропасть. И это повторяется со мной по нескольку раз, пока я не засыпаю. Я вижу причину этого в слабом сердце. Но не берусь утверждать это определенно, скажу только, что этот недуг, а также и многие другие, связанные с общим недомоганием и слабостью моего здоровья, послужат если и не оправданием, то хотя бы некоторым извинением запутанности и косноязычия моих работ. Хотя я и понимаю, что, с другой стороны, именно слабость моего здоровья и многочисленные недуги способствуют более ясному восприятию истинного мира, отрывая меня от ложного и ослабляя связь с ним.

Как найти формулу неба? Высыхание моего тела, отвердение моей кожи, наступающее ночью, выпадение внутренностей и наступающий затем бурный рост кожи внутрь подготавливают меня к восприятию щели в небе. Наступающее вслед за этим лопание кожи уничтожает мои границы, и вновь возникшие страсти и бури внезапно умолкают. Остается чистое ровное место, идущее от моих внутренностей и до самого неба, и продолжается небом.

И внезапно я ощущаю равномерные подергивания этой одномерной плоскости, идущей от моих внутренностей и кончающейся небом.

И внезапно открывается щель в небе, которая есть центр системы подергиваний.

Вот формула неба, вместе с трактатом о системе щели в нем:

Вступление. Судорожные движения человеческого тела не напоминают ли тебе небо и систему щели в нем? И не есть ли освобождение некоторых явлений от их общепринятой цели – прообраз неба и системы щели в нем?

Изложение. Формула неба и щели в нем:

рваная дыра в небе, одномерной плоскости, протяженной до самых моих внутренностей, и захватившей весь мир, и выбросившей из неба внутренности, как она это сделала со мною, рваная дыра в небе протягивает подрыгивающие щупальцы, распространенные по всей плоскости, равномерно ими подергивает, пустое небо захватывает, членики подрагивают – вот анализ системы неба.

Щель в небе колыхнется, колыхнется вся плоскость, плоскость вздыхает, из щели льет желтый свет, в дыру видишь безмерное протяжение, а больше ничего не видишь – вот анализ системы неба.

Заключение. Вот теория неба, а также и его формула, и трактат о небе и щели закончен.

Дыра в небе ужасная непостижимая, я вывел для тебя формулу.

2)

Различными путями происходит опорожнение человека. Путь выливания внутренностей – один путь. Путь камня другой.

Окаменение от головы идет. Вытяжка внутренностей в голову, где они подверглись окаменению. Длинная нить их тянется еще до места, где начинаются ноги, и дальше к ногам сгущается снова в два камня.

Камень головы подобен камню пребывающего, но вне него положен. Камни ног тянут вниз, но особого значения не имеют.

Камень пребывающего накладывается на камень головы, и происходит полное совпадение. Таким образом границы не уничтожены, но одно есть другое. Камень головы и камень пребывающего еще не истинный камень, но каменная стена, отделяющая от истинного.

Море богато рыбой – не оскудеет.

Водой море богато – не выпьешь.

Берега не видно – не переплыть.

Небо с водой сливаются – конца нет.

После пустого дня,

перехода от безделья к безделью,

скучного времяпрепровождения

сломалась стена.

Рост внутренностей бурный,

заполнение внутренностями внутреннего

пространства,

окаменение кожи

и трещина.
После – выпадение внутренностей,
образование пустоты,
рост кожи бурный
в внутреннюю пустоту.
Слышен стук неба,
механические удары;
плоскость от внутренностей и до неба
и щель в небе.
Небо со своими принадлежностями
и в центре всего – щель,
небо со своими принадлежностями
равномерно повздрагивает.
Равномерно повздрагивает
конечностями,
тихо колыхается,
легкие колебания,
механические.
Колебания – стук в ушах,
кровь бьет в висках,
через окаменение – отождествление
происходит
со вздрагиваниями плоскости неба.
Легкие колебания,
равномерные повздрагивания
пересекаются в одной точке в небе со
щелью.
Легкие колебания,
равномерные повздрагивания
время с пространством встречаются.
Формы наглядного созерцания – время с пространством
встречаются в точке – дыре неба.
Щель – место в пространстве – дыра простая в небе.
Равномерные повздрагивания происходят во времени.
Легкие колебания – повздрагивания доходят до своего
предела,
легкие колебания – конечности щели в небе.
Вверх по конечностям подымаясь, дойдешь до самого
неба.
Плоскость тоже до неба, а конечности – веревки.
Вверх по веревкам подымаясь, дойдешь до самого неба,
в месте же, где веревки, повздрагивая, соединяются
с небом и щелью, происходит совокупление.
Щель в небе – дыра
управляет всеми принадлежностями,

мерные повздрагивания – принадлежности неба.
Конечности и веревки – механические вздыхания неба,
в одном вздохе объединяются щель и ее принадлежности.
И льет свет из щели на двумерную плоскость неба.
И брызжет щель светом, не освещая плоскости.
– Щель же имеет три измерения: вверх, вниз и внутрь.
И внутрь – в дыру простую видишь безмерное
протяжение.

Льет свет из щели на двумерную плоскость
мерными колебаниями управляет,
плоскость не освещает,
с колебаниями совокупляет.

О чем писать? О числах ли, о мере, о щели в небе
или о пространстве?

О чем бы ни писать, начну так:

Тело мое подергивается,
Бьет наружу сила,
Кожа моя растрескивается,
Выливаются внутренности.

Этим я хочу охарактеризовать свое настоящее
положение. В этом нет ни слова преувеличения.

Но прежде чем перейти к дальнейшему, необходимо
снести плотину, сорвать печать – запоры, закрывающие
мою глотку, сломать, стену разрушить:

Из десяти моих слов – девять лишних.

Не дал мне Бог красноречия – косноязычием наделил.

Муки большие – тело мое подергивается – лечь бы спать.

Тело слабое – в постель просится.

В горле ощущение скверное, но как сказано: «бьет наружу сила».
Этим я хотел сказать лучше, что дерево растет, представь себе, что оно
растет в 100 или 104 раза быстрее, тогда бы ты видел его рост.

И вот я уже к чему-то приближаюсь.

Блуждаешь в потемках, натолкнешься на что-нибудь, зацепишься и
от того пойдешь.

Незаметный рост дерева, разветвление его отростков и побегов,
рост листьев, расширение объема дерева с ветвями и листьями – вот
это я и хотел сказать словами «бьет наружу сила» – словами
неудачными и косноязычными.

И так от *плохого* переходим к хорошему, и это тоже есть рост. И во
всём есть рост.

Но занявшись писанием, я и не заметил, как растрескалась моя кожа
и вылились внутренности: я не обратил внимания на растрескивание
моей кожи и выливание моих внутренностей.

И вот уже ничего нет.

Но и пустота бывает различной:

Пустота пустая – кожей, растущей внутрь, заполнится.

Пустота совершенная плоскостная – до неба тянется.

Пустота скверная, грязная – нет от нее спасения.

Пустота утренняя – ровная линия, чистая, полное протяжение, но до неба не доходит.

Пустота каменная – запоры, запечатывающие глотку, трудно ее сломать.

Пустота лакированная, белая, молочная – и не утренняя, не линия чистая, ровная, и не каменная, хоть и запирает, и не грязная, хоть и не знаю еще, будет ли от нее спасение, и не плоскостная, до неба не тянется, и не пустая – не пуста она.

Пустота молочная, плоскость, покрытая краской.

Затесалось к пустоте стороннее.

Возвращаюсь к росту дерева. Молодые побеги дерева – зеленые почки прекрасны. Заключено в них чистое протяжение и возможность дальнейшего протяжения, в связи с этим время. Их материя чистая и неоскверненная. Рост их непостижим. Овце завидую – ест она зеленые почки, вкушает безмерного протяжения материи неоскверненной, а я не способен.

По этому поводу скажу: перепутаны наши связи и отношения: не больше ли мудрости имеет овца, вкушающая почек, не больше ли ей открывается, чем мне в протяжении плоскости от внутренностей и до неба. Предмет ее близок, возможности его осуществлены ясно: протяжение, и возможности дальнейшего протяжения, и неоскверненная материя не осуществлены, но есть зеленые почки – побеги дерева. И не уходит овца от ложного мира, но пребывает в истинном неизменно – вкушая почек. В почках же не осуществлено протяжение, и возможность протяжения, и неоскверненная материя, но есть. Какое прикосновение ближе вкушения?

И на этом я закончу или перейду ко второй части исследования, прибавив, что в предметах и состояниях истинного следует различать его предмет, во-первых, и способ вкушения, во-вторых.

Кожа моя растрескалась,

Внутренности вылились,

К пустоте затесалось стороннее.

А потом выветрилось.

И есть пустота утренняя

Ровная линия,

И переходит в плоскостную,

До неба тянется.

Смены пустот чудесные,

По пустотам гуляю,

Множество пустот

И пустота пустоты.

Из пустоты в пустоту переходишь,

Выберу себе пустоту по вкусу,
Уже утро
И способность переходить пропадает.
Множество есть пустот,
Из пустоты в пустоту переходишь,
Но редко можешь переходить по своей воле.

И вот пришел к совершеннейшей пустоте пустот, что над небом и щелью в нем. И один миг она была и стала пустота утренняя, потому что светает и петухи пропели.

Линия ровная, полное протяжение, неизменное пребывание.

Молодые побеги – протяжение с возможностью дальнейшего протяжения, равенство с собою и совпадение с самим собой.

Ночь прошла, и скоро будет день. Печати сорваны, и опустел я. Но, проведя ночь без сна, я утомился и потому лягу спать.

Светает, и петухи уже пропели.

2. Грань двух столкнувшихся ничто

I

И снова, когда наступило обычное опустение тела вместе с уходом линий последних трамваев, пропустив промежуточные стадии опустения тела и деформации кожи, увидел щель, одиноко желтеющую в небе. Но плоскость от желудка до неба не протянулась, как обычно, и подергивания щели в небе не происходили. Может быть, рано еще или не вывалились еще мои внутренности: разное днем бывает, и грязи много накопилось, длительное требуется очищение. И подожду немного. Вывалится, может, очистится. А не вывалится – махну рукой и лягу спать. Бог с ним.

II

Бестолковые дни бесконечно тянутся,
нелепое время девать некуда.
Но и бестолковый день бывает полезен,
геометрические линии открываются.
Накопление грязи за день необыкновенное,
вычистить – много требуется времени.
Но и чистка внутренностей не бесполезна,
открывает форму пустой плоскости.

И вот плоскость идет до неба и до щели, и щель с небом и с плоскостью подергивается.

Пустые минуты соприкасаются с границами пустых минут. Время разбивается, но только у меня, а не само по себе, потому что его уже нет, я же еще остался, время разбивается на части пустых минут и границы между частями, а в границе времени уже нет, но щель, подергивающаяся с небом.

Целью моей работы будет описание того, что за щелью. Цель трудная и едва ли достижимая. И самую щель увидеть трудно, а еще трудней описать. Что же сказать о том, что за щелью? Да и как увидеть? Но всё же надеюсь, полагаясь не столько на свои способности, кстати сказать ограниченные, сколько на милосердие и благодать Божию, если и не описать, то подойти к тому, что за щелью неба.

III

Знание об истинном мире за семью запорами. Снял одни и увидел что-либо. А посмотрел, – что-либо не что-либо – новые запоры.

Давно ли радовался щели в небе, а теперь она запоры для меня, запоры, скрывающие истинный мир.

IV

Предварительные эти рассуждения да не станут окончательными.

V

Прорвало новые запоры. Свист в ушах, перерождение щели, грохот вселенной и низвержение плоскости.

Свист в ушах есть пустота вылетающая.

Щели перерождение есть пустоты расширение

Грохот вселенной есть тишина пустая

Низвержение плоскости есть пустое колебание.

VI

Прорвало новые запоры. Через подергивания щели прорвало. Щель на плоскости подергивающаяся, плоскость охватившая. Членики плоскость пронизали, а членики – колебания. Щель расперло, колебания раздуло. Две точки остались.

VII

Желтый свет из щели, льющий внутрь, есть одна сторона.

Другая же – две точки, а между ними – колебание.

Видишь щель в небе А [на] желтый свет не смотри.

И растворится щель с плоскостью в двух точках.

Растворится щель между двумя точками.

Раскроется щель в колебании.

Две точки висели.

Висели в пустом месте.

Две висюльки висючки висят,

Висят в пустом месте.

Лопнуло полное, лопнуло. Мало ему было щели. Щель сама лопнула! Господи, помилуй.

Разошлось пополам, разорвалось, лопнула щель на две части.
Лопнула на две части, разошлась на две грани.

Разделилась пустота и сложилась. Сложилась в две грани, твердые, плоские, горизонтальные.

Ходят грани на шарнирах. Сталкиваются и не сталкиваются. Грань на грань находит – выпирает сила. Грань на грань не находит – не позволяет сила.

Вот могущество мира
Каменная сила
Прет и не выпирает
Крепкая сила.

VIII

Один путь расхождения щели, окаменение пустоты в каменные грани через две точки – висюльки.

Другой путь тоже через висюльки, через пустое место между ними.
Лопнула щель лопнула, в грани – разошлась, разъехалась.

А грани тут же.

И колеблются грани и расходятся, и сходятся и не сходятся, и не грани, а простые ничто;

Висюльки висючие висят и колеблются висюльки висючки, две точки в пустом месте.

А точки – не точки, разрослись точки, грани пустые – ничто.

Пружина кружится, завертелась пружина, пружина закружилась.

Грань двух столкнувшихся ничто.

□1929?□

8

«Боже дай избавления...»

I

Боже дай избавления
Серый день кончи
Звездное небо над нами
Нет нам избавления
По улицам хожу
Песнь свою пишу
Будет беда
Конца света жду
Серое небо померкло
Пошли по небу тучи
Солнце закрылось
Линий движенье слабеет
Закрываются небеса

Не будет избавления
Будет беда.
Хожу по улицам
Песнь пишу
Скорое наступление конца света жду
Свет кончается.
Солнце меркнет
Небо закрывается
Пришла беда
В небе дыра
□...□

VIII

В этом был ужас
Был смертный грех
Пролить каплю воды
Большой смертный грех
Преступить границу
Сделать шаг
Сделать один шаг
Большой смертный грех
Смешать две жидкости
Смешать две части
Влить каплю другой
Большой смертный грех
Пролить каплю воды
Преступить границу
Смешать две части
Один смертный грех
□ Конец 1920-х – нач. 1930-х □

9

Формула Федона

Одно переходит в другое через третье, которое скорее одно, и через четвертое, которое скорее другое. Непереходящее же будет это, к которому стремится одно, переходящее в другое. Оно прежде одного и касается его дважды: одной границей будет рождение или начало, а другой что-либо, потому что и другое стремится к нему и переходит в одно. Оно будет как бы перед этим. В чем-либо будет начало одного, переходящего в другое, а то, что в чем-либо, будет началом одного, то будет душой. Душа – среднее между одним и этим и ближе к этому. А третье, которое скорее одно, и четвертое, которое скорее другое, будет видимостью третьего и четвертого, и видно рождение и что-либо. Тогда душа, которая скорее одно, чем другое, будет началом этого, а

видимостью будет третье, которое скорее одно, и четвертое, которое скорее другое. Но видимость души не имеет: это своей силой производит душу, а душа – что-либо. Условие чего-либо – видимость, но видимости нет, видимость не есть что-либо. Одно же не принимает другого, но когда приходит другое, должно исчезнуть, потому что одно стоит под этим, а другое – под тем, и одно и другое касаются этого или того и только этого или того. Также третье может быть другим, а четвертое – одним, и между ними пятое и шестое, и седьмое и восьмое, и между третьим и четвертым – девятое и десятое. Но это и то неизменны, и это – в одном, а то – в другом. Но оба они – это, а то, что оба есть, – то. Всё раздробится подобно одному и другому, но это и то – как это и то, а одно и другое через третье и четвертое, и первое есть существующее, а второе – несуществующее. Но если какое-либо одно касается этого – оно будет тем, и касается как то, и дробится как это и то. Следовательно, несуществующего нет, а то, что о нем говорим, – то есть то и дробится как то, и, так как такое одно будет этим как то, то это есть то, а душа бессмертна.

□ Нач. 1930-х □

10

Псалом

Скрючило, скрючило, в три погибели меня скрючило, и явился Бог. Бездна премерзлости я и собрание вод грязных. В грехе утопал, в аду был, в пекле горящем. Нечистота и отребье, низость, прах земной, не было мне спасения. И явился мне Бог. Я же был в аду: чистое сделал нечистым, святое – мерзким, образ Божий извратил. Грех я и помыслы мои – один грех. Не было мне спасения, и Бог был от меня закрыт, как бы в тумане. Я отчаивался и уже терял надежду. Небо наверху и как бы в тумане, ад – бездна премерзлости. Небо закрыто, ад – собрание вод грязных. Небо вдалеке и не видно, ад – низость, пекло горящее. И не было спасения. И в глубине, в бездне, в бездне адской, пекле горящем забил родник. Со дна бездны адской забил родник до самого неба, и раскрылось небо, открылся Бог. Забил родник, Господь Иисус Христос, Господь Бог со дна ниже бездны адской и до самого неба, до Бога, Господь Бог Иисус Христос.

□ Нач. 1930-х □

11

Мир перед Богом

1. Если всё Бог, то не упасть ли из окна?
2. Потому что соединение с Богом – лучшее.
3. Если же вода – Бог, то тоже упасть из окна.
4. Но Бог смотрит и смеется.
5. Тогда мир перед Богом, как он есть до грехопадения, чистый,
6. сотворенный в начале из ничего.
7. В начале не во времени. Если же не во времени, то от вечности.
8. Но в начале время: и начало времени, и последние времена.
9. В начале и начало, и конец.
10. А начало в вечности.
11. Бог вечен,
12. но подумал сотворить невечный мир. Эта мысль вечная. Можно ли вечно мыслить невечное? Это будет видно дальше.
13. Когда Бог подумает, что сделать, тогда же и сделал. Дело Бога – Его слово, и так же вечно, как и мысль и Бог.
14. Не три, не два, но одно есть Бог, Его мысль и Его слово.
15. По слову Бога то, что Он подумал от века, стало. То, что стало, есть начало – слово, которое исполнилось. Оно вечно, как и слово, и мысль, и Бог.
16. Бог подумал. Мысль, слово и начало – это то, что Он подумал или сделал. Потому что мысль Бога и есть дело: что Он подумал, то и сделал сразу тем, что подумал: не требовалось особого усилия.
17. Бог, мысль, слово и начало – все вечны, и не четыре, но одно – один Бог.
18. Но также два: Бог и начало. Потому что слово Бога исполнилось и стало отличным от Бога, хотя и Бог и тот же.
19. Бог пожелал стать больше, чем Он есть.
20. Бог от вечности есть то, что Он есть. Это две природы в Боге.
21. Или это одна природа, но по доброй Его воле.
22. Потому что в природе Бога нет необходимости, и Он Сам избрал Себе природу, поэтому в Нем две природы, или одна по доброй воле.
23. Две природы в Боге есть одна добровольная.
24. Бог пожелал к своей природе и полноте прибавить излишек. Но это стало Его природой, как только Он этого пожелал. Поэтому две природы в Боге – одна добровольная.
25. Бог сверх меры. Не в том смысле, что больше всякой другой вещи, но больше Себя. Это Его мера, поэтому то, что Он есть, больше того, что Он есть.
26. И поэтому Он не есть только Сам, или только в Себе, и о Нем нельзя сказать «само» и «другое», и к Нему нет «другого». Бог не

допускает отношения «самого» и «другого» и не есть отрицание всего другого.

27. Бог не допускает никакого отношения.

28. Если бы в Боге была только одна природа – ничего бы не было кроме Бога и о Нем нельзя было бы сказать: Бог живой.

29. Если же в Боге две природы, или одна по доброй воле, то Он Бог живой, хотя и не допускает никакого отношения.

30. Он есть Бог и пребывает в Себе, покидая Себя.

31. Каким Бог стал и каким пожелал стать, таким и стал и пожелал не во времени, но от вечности.

32. Пожелав же стать таким, Он помыслил сотворить мир: чтобы не остаться в Себе. Помыслив же, сказал. Сказав же, стал началом. И в начале сотворил мир: время, начало и конец. Когда же стал началом, стал таким, каким пожелал стать. И всё это не во времени, но от вечности: пожелал не раньше, чем стал.

33. Каким Бог стал и каким пожелал стать, таким и стал и пожелал без всякого изменения.

34. Бог не стал другим, когда пожелал избрать Себе природу, потому что Он пожелал не раньше, чем избрал.

35. Он и не мог пожелать до того, как в нем стала природа по доброй воле, потому что в первой природе в Нем ничего нет; ни мысли, ни желания.

36. Первая природа в Боге как бы пустота, которую можно думать отдельно от второй природы, но о которой нечего думать.

37. Вторая же природа неотделима от первой и вместе с ней одна добровольная и вечная природа Бога.

38. Потому что Бог желает не как человек: желание в Нем не раньше исполнения. Но если бы была вторая природа без первой – это желание человека во времени.

39. В Боге одна первая природа или две, которых нельзя разделить, – одна добровольная.

40. Поэтому, когда Бог по доброй воле избрал себе природу, это и было Его одной и вечной природой, и до этой природы не было другой, и ничего не было, и Он пожелал и стал, чем пожелал без всякого изменения.

41. Бог видит время и происхождение без всякого изменения.

42. Потому что Он ничего не видит в первой природе, когда же увидел, не стал другим: Он увидел тогда же, когда стал по доброй воле.

43. Когда Бог увидел случайное и отдельное, тогда и стал по доброй воле.

44. Тогда же сотворил мир. Когда Бог увидел случайное и отдельное, это и было творением мира.

45. Бог видит отдельное отдельно и случайное случайно.

46. Если бы Бог видел всегда и одно, то ничего не видел бы и был в первой природе.

47. Когда Бог ничего не видит, ничего и нет.

48. Бог не видит и Себя в первой природе, когда не видит случайного и отдельного.

49. Бог увидел отдельное отдельно и случайное случайно от вечности: когда стал по доброй воле.

50. Когда Бог стал по доброй воле не во времени, но от вечности, тогда же не во времени, но от вечности стало отдельное и случайное.

51. Но отдельное и случайное не вечно: происходит во времени.

52. В отдельном и случайном одно может быть – это время и происхождение,

53. а другое – возможность возможности в Боге, во второй природе Бога. Возможность не есть, а возможность возможности есть.

54. Поэтому Бог вечен и видит время и происхождение без изменения: Он видит не в первой природе, но во второй, когда стал по доброй воле. Отдельное и случайное, что происходит во времени, – признак доброй воли Бога.

55. Начало вечно, а мир в начале, он не вечен: то, что там происходит, не принадлежит к началу и уже всё произошло.

56. Перед Богом мир закончился и он есть как небывший, существующий и бывший. Уже всё произошло, но была возможность мира или возможность возможности его, и то, что стало и есть, – это вечно и принадлежит Богу, а что не стало – это наш мир и время.

57. Один мир закончился – то, что происходит: есть, было или будет.

58. Другой мир сотворен от вечности в начале. Но один мир, потому что первый не есть, а второй есть.

59. Первый – возможность, а второй – возможность возможности того же мира. Мир один.

60. Так Бог всегда видел случайное случайно и отдельное отдельно и может вечно думать невечное и является во времени, оставаясь вечным и без всякого изменения.

61. (Мир, как он есть до грехопадения, чистый, сотворенный в начале из ничего.) Из ничего – не из чего-либо.

62. Что до начала и что после?

63. Ничего.

64. Ничего нигде нет, но Бог показался Себе как бы пустым и пожелал принять ничто в Свою природу и стать ничем.

65. Он мог этого не делать, потому что ничего нигде нет, но так Он пожелал и стал сверх меры.

66. Этого не было в первой природе, и как бы пустота не может быть названа ничем.

67. Бездна, над поверхностью которой тьма, это ничто. Бог спустился в бездну, над поверхностью которой тьма. Теперь это место в Боге.

68. В Боге есть место, где нет Бога.

69. Если же нет Бога в Боге, то начало Бога – это Он подумал и сказал, пожелав стать больше.

70. Если же начало, то в вечности возможность или возможность возможности времени. Потому что начало в отсутствии.

71. Когда Бог получил начало, тогда и стало время.

72. Когда Бог получил начало, Он стал во времени: Он открывается мне во времени.

73. Не было места вне Бога. Когда же Бог стал ничем, ничто стало местом в Боге. Тогда стало время, и Бог стал во времени.

74. Вообще не было места до того, как ничто стало местом в Боге. Это – первое место, и тогда стало время и всякое место.

75. Начало Бога, которое Он дал Себе во времени, вечно, а время не вечно, потому что оно там, где место ничто в Боге, это начало и конец времени, конец – когда всё уже произошло.

76. Когда стало место ничто, тогда Бог получил начало, и не мог Он иметь начало раньше, так как ничего нигде не было.

77. Это одно: Бог спустился в ничто; то есть стал ничем, и Бог стал в ничто, потому что, когда Он принял ничто в свою природу, тогда же получил начало.

78. Тогда Он сотворил мир.

79. Когда Бог спустился в ничто, это и было творением мира. Не требовалось особого усилия.

80. В Боге нет никакой необходимости: Он мог не творить мир. Но Он спустился в ничто, и это было творением мира. Он мог туда не спускаться, тогда не был бы сотворен мир.

81. И это Его добрая воля, что Он не остался в Себе и Сам, но вышел в ничто,

82. сотворил мир и нас – ничто, но одной природы с Ним.

83. Но эта природа не естественная, но по благодати: когда ничего нет. – Бог вблизи. Когда же ничего нет, ничего нельзя и сказать и нет никакой природы. Но по благодати стало общей природой с Богом.

84. Потому что Бог спустился в ничто, сотворил мир и стал у нас и с нами, и на это была Его добрая воля, поэтому природа не естественная, а по благодати, и путь не естественный, а по благодати.

85. Если ничто входит в природу Бога, но нет доброй воли, или есть добрая воля Бога и благодать, но нет ничто в Боге – этого мало для творения мира.

86. Но по доброй воле стать ничем – это и значит Бог сверх меры и живой, сотворивший мир.

87. Это удивительно, как Бог не остался в Себе, но стал ничем и как вечное стало во времени.

88. И вот мир перед Богом, чистый и святой, не знающий греха,

89. чистый, как до грехопадения, и Бог говорит: хорошо.

90. Вот различие земли, воды и бездны: вода – это возможность, где может быть Бог. Земля, безвидная и пустая, – это вода неустроенная, где уже не может быть Бога – возможность негодная. Вода же в Боге – это бездна. И вот тьма над поверхностью бездны. Над водой же Дух Божий, и это удивительно, как в Боге – тьма, а вне Бога, над водой – Дух Божий,

91. но поэтому Бог сверх меры Бог живой.

92. Бог есть Бог, Бог сверх меры, Бог живой. Пожелал стать сверх меры, и это стало Его природой. Тогда сотворил мир и время, и стал Бог живой. Это один путь.

93. Если же сверх меры, то не останется в Себе никогда:

94. Бог сверх меры, бесконечный есть Бог живой, есть Бог. И сотворил мир и время Вечный. Это второй путь.

95. Если же живой, то у нас: и был началом, сотворил мир и время вечный,

96. Бог живой, Бог, Бог сверх меры. – Третий путь.

97. Это два определения Бога: живой и сверх меры. Живой – у нас, сверх меры – больше того, что есть.

98. Кто? Бог. И это третье определение: что выше всего.

99. Вот два места в Боге: когда Бог не остался в Себе, стало первое место в Боге – перед Богом. Куда Он вышел и что исходит из Бога – это первое место.

100. Бог этого не сотворил, и это не было до того ничем, и Бог никогда не был без первого места.

101. Тьма и ничто в Боге – второе место.

102. Когда стало место перед Богом, стало место и в Боге – такое между ними отношение.

103. Два места – два измерения Бога. Это во второй природе, но в первой Бог не имел измерения.

104. Два места не Бог и Бог – начало и не два Бога, но один Бог есть Бог начало и два места – в Боге, Который начало. Также первое место не начало перед Богом.

105. Когда Бог не остался в Себе, для Бога это было как место, которое стало перед Ним. Тогда и стало первое место.

106. Когда стало место перед Богом, Бог спустился в ничто. Тогда стало второе место.

107. Когда Бог спустился в ничто. Он получил начало.

108. Когда получил начало – стал Бог и не остался в Себе.

109. Это четыре определения Бога во второй природе. Они как круг: каждое из двух частей, и вторая часть четвертого будет первой частью первого.

110. Отношение между определениями Бога не такое, чтобы требовалось особое усилие для перехода от одного к другому. Если два определения занимают одно место и нет последовательности, это значит, что не требовалось особого усилия для перехода от одного к

другому. Но когда Бог сотворил мир без особого усилия, это другое отсутствие усилия, потому что творение мира не занимает никакого места. Поэтому сотворил мир, хотя и принадлежит к вечной природе Бога по доброй воле, но не будет пятым определением.

111. Четыре определения – это одна природа Бога по доброй воле – начало Бога.

112. Бог сотворил мир для Себя – чтобы не остаться в первой природе.

113. Творение мира и действие к сотворенному не входит в прямое намерение Бога, но следует без особого усилия из Его действия к Самому Себе, причем под усилием здесь предполагается не то, которое отсутствует в Божественных определениях, но отсутствующее при переходе от Божественных определений к творению мира.

114. Из четырех определений без особого усилия выведем намерение Бога, причем в первой части будет полное и прямое намерение, во второй и третьей части намерения меньше, а в четвертой намерения не будет совсем. Но это одно намерение.

115. Когда я говорю «намерение Бога», надо понимать не то, что Он всегда или иногда думает, – этого я не знаю, – но отношение Бога и мира.

116. По первому определению Бог есть цель. Мы это знаем как благодать. По этому определению Бог доволен Собой, и действие к сотворенному вообще не входит в Его намерение.

117. По второму определению Бог ничто. Творение мира входит в ту часть намерения, в которой намерение отсутствует.

118. По третьему определению Бог соединил несуществующее с существующим. Здесь столько же есть намерение, сколько и нет, и действие к сотворенному столько же не входит, сколько и входит в прямое намерение.

119. По четвертому определению Бог есть то, что Он есть всегда тот же. Здесь Бог середина и равновесие, и в Нем нет никакого намерения, а действие к сотворенному вполне входит в намерение Бога.

120. Как это в намерении нет намерения и действие к сотворенному входит в намерение, когда нет намерения? В намерении нет намерения, потому что намерение Бога не раньше исполнения.

121. Действие к сотворенному входит в намерение, когда намерения нет, потому что не входит в прямое намерение.

122. Когда в Боге есть Намерение, то только к Себе.

123. Когда же нет, то другое – ничто.

124. Но ничто вошло в прямое намерение Бога – в этом может быть Бог.

125. Поэтому, если в Боге есть намерение, то в него не входит действие к сотворенному,

126. если же нет, то входит.

127. Цель, ничто, соединяющий и тот же – это Бог в Своем намерении.

128. Но цель есть для чего-либо цель и др. также.

129. Поэтому из всего намерения без особого усилия следует сотворенный мир. И вот Бог, а при Нем мир.

130. Вот два места мира: в Боге, там, где нет Бога, Бог творит мир. Это первое место, здесь начало мира, миров и царств и бывших миров и царств.

131. О внимании Бога. На что Бог обратит внимание, то и есть, тогда же, когда Бог обратит на него внимание.

132. Всякое, что есть, во внимании Бога, а до этого ничто.

133. Когда Бог обратил внимание на ничто, оно стало, не раньше и не позже, тогда же и не бывшим или будущим миром, но настоящим, потому что для Бога всё сейчас.

134. Бог сотворил мир сразу и не было ступеней творения, потому что всё, что есть, – во внимании Бога, а что не во внимании Бога, того нет.

135. Но всё сотворено из ничто и в начале, то есть от вечности.

136. Поэтому, хотя не было ступеней творения, но в сотворенном две ступени: может быть и есть.

137. Первая ступень стала не раньше второй. Но в первой ступени есть внимание Бога, а мира нет. Это какое-то невнимание во внимании Бога.

138. Или всякая возможность безотносительно к ее осуществлению.

139. Это бывшие миры и царства – те, которые были или будут, но которых нет,

140. ничто, которое во внимании Бога осталось без внимания,

141. или когда Бог обратил на него внимание перед тем, как стал мир.

142. Бывшие и будущие миры всегда были или будут, но не есть, то есть никогда нельзя было и нельзя будет сказать о них: есть.

143. Бывшие и будущие миры всегда могут быть: они в начале и на границе, когда Бог из ничто сотворил мир.

144. Это – первое место: здесь всё случайное и отдельное без вечного, время без сейчас и возможности других миров – не бывших или будущих, а настоящих, но соседних, то есть другого способа и с другой точки зрения.

145. Какое-то подземелье в Боге – где ничего нет и всё может быть – вот что есть первое место.

146. Другое место мира – перед Богом: здесь мир бывает сотворен.

147. Вот различие мира, который Бог творит, и мира сотворенного: один от земли безвидной и пустой, другой от воды.

148. От земли безвидной и пустой – в первом месте.

149. Но перед Богом наш мир временный и всякий другой – соседний – один мир, не временный и как бы вечный, хотя и сотворенный. Это второе место и от воды – на первом месте у Бога.

150. Он должен быть перед Богом, но сотворен в бездне. Над ним Дух Божий, а над бездной тьма.

151. Из того места в Боге, где нет Бога, и перед Богом сотворен мир.

152. Но мир один: от земли безвидной и пустой наш временный и всякий другой соседний.

153. И от воды, над которой Дух Божий – один мир и как бы вечный, хотя и сотворенный – Божьи троны, подножья и ангелы.

154. Это не Бог, но на том месте, куда вышел Бог.

155. И вот Бог по доброй воле: в случайном и отдельном, случайный и отдельный, но без всякого изменения и вечно.

156. Потому что всё, что не вечно, на втором месте и у Бога, или в первом месте мира, там, где ничто.

157. Вот какой порядок творения, причем не было ступеней творения и не требовалось усилия для перехода от одного к другому: когда Бог не остался в Себе, стало первое место: перед Богом. Когда стало первое место, стало и второе: в Боге. Когда стало второе место – в Боге, оно было первым местом мира, и Бог сотворил мир. Когда Бог сотворил мир, Он дал миру второе место перед Богом.

158. Тогда Бог стал по доброй воле.

159. Это и было тем, что Он подумал и пожелал, и подумал и пожелал не раньше, чем исполнил – от вечности.

160. Это Его настоящее место во второй природе – в сотворенном и отдельно во всём, что Он сотворил.

161. Как Бог стал по доброй воле, так и всё отдельное и случайное станет по доброй воле и благодати.

162. Оно сотворено не во времени: в начале из ничего,

163. и Бог получает в нем начало, творит мир, миры и царства, возможные миры и царства.

164. Потому что это ничто и на том месте, куда вышел Бог,

165. и здесь может быть Бог.

166. И вот Бог стал тем, чем Он был вечно во второй природе без всякого изменения.

167. И вот мир перед Богом.

168. А Бог смотрит и смеется.

□ Нач. 1930-х □

12

Разговоры вестников

1. О некотором волнении и некотором спокойствии

Несказанное и сказанное одно и то же или не одно и то же? Называем ли несказанное и как относится к нему название, чье оно, того ли, которое названо, или другого? Что называем и сколько названий? Где название? В несказанном или сказанном?

Где находится название или имя, в названном предмете или в называющем? Если называется несказанное, то имя, по-видимому, принадлежит к сказанному и находится в называющем. Но как называть несказанное, пока исследуются его имена и названия и их возможность даже? Пусть оно будет то. Что же то? Но, может, ты подумаешь: то – это другое имя для непосредственного, или отсутствия основания, или даже для несуществующего верхнего, и, может, оно выше их? Нет, то не имя и не название, то – всякое утверждение и это, и то, и другое, пока не сказаны, хотя и есть возможность сказать их, то – несказанное, хотя и может быть сказано, и оно не имеет ничего ни выше, ни ниже. Но это неясно. То – некоторая возможность и некоторое осуществление, то – некоторое волнение и некоторое спокойствие, то – некоторое сомнение. Где имя чего-либо и где утверждение? Имеет ли имя то, что есть передо мной до всякого утверждения, и утверждено ли то, что есть до утверждения? Как найти имя существующего, можно ли дать ему его имя, а не мое? То – не имя, то – неопределенное существующее, которое может иметь имена, но неизвестно, чьи они, мои или его. То – некоторая возможность – имени, названия, утверждения, то – некоторое осуществление и действительность – оно уже есть. То – некоторое волнение – переход, неопределенность, колебание между именем и отсутствием имени, между моим именем и его именем, между утверждением и отрицанием, то – некоторое спокойствие – спокойствие до моего названия и до моего утверждения. То – некоторое сомнение. Некоторое сомнение, но это вполне определенное сомнение, но нельзя о нем сказать «определенное», оно перестанет быть сомнением. Некоторое сомнение, и это значит, всё подвергнуто сомнению и сомнение не имеет пределов. В двух отношениях не имеет пределов: по содержанию – оно не есть сомнение во всём, оно сомнение в этом и том, в том и не-том, оно не знает всего и не утверждает никаких границ в сомнении, отсутствие преимущества для выбора между тем и не-тем – в этом сомнение, когда нужно выбирать между утверждением или отрицанием, между тем и другим, а выбрать невозможно, потому что не видно преимущества, будет некоторое сомнение, беспредельное по содержанию. Оно беспредельно по форме, потому что не утверждает сомнительности – оно есть некоторое сомнение. Но и эти два отношения не будут его ограничением, могут быть и другие отношения беспредельности сомнения, но эти отношения его не касаются – некоторое сомнение, и

оно всеобще и беспредельно и не имеет никакого ни отношения, ни ограничения, ни высказывания.

Что полнее – полное сомнение или частичное? Полное сомнение будет сомнением и утверждением сомнения, утверждение сомнения отрицает сомнение и есть имя и название. Частичное сомнение полнее, не абсолютное, не всеобщее и не во всём, оно не имеет ограничений. Всё – границы сказанного. Но существующее не ограничено способом высказывания, и способ переходит в существование, поэтому существующее больше всего существующего и есть как существующее, так и несуществующее. Некоторое сомнение не знает ни всеобщего, ни абсолютного, это в самом существующем колебание, неопределенность, бездействие и отсутствие выбора между двумя: тем и не-тем. Что эти два? Не число и вообще не множество, но одно и бесконечное, и возможность числа и множества, и одного, пустого и не бесконечного, и самой возможности. Два – это условие отсутствия выбора и просто состояние неопределенности, колебания и сомнения, и само существующее до всякого названия, и в нем я, как возможность неопределенности и бездействия. Но эти разве не названы? Что то и не то?

То – несказанное и неназванное, существующее и некоторое осуществление, не то – всё сказанное и возможное. В сказанном то – утверждение, не то – отрицание. Но не то – отрицание сказанного есть то – несказанное, а не то – всё сказанное в сказанном есть то – утверждение. Но колебание и отсутствие выбора между утверждением и отрицанием, между тем и не тем? Это и есть некоторая возможность и некоторое осуществление, некоторое волнение и некоторое спокойствие и то. Но тогда одно утверждение или одно отрицание уже не есть то, то есть некоторое волнение и некоторое спокойствие и то, и не то, но каждое в отдельности – не то. Но что же несказанное и сказанное? Каждое в отдельности сказано и не то, вот некоторые имена отдельного того: непосредственное, порядок в нем, отсутствие основания, вот это вот, начало, что-либо. Имена же не того: видимость, возможность, являемость и другие. Имена того не принадлежат ему, они уже сказаны, но что то? То есть, но его нет в том, но не в том его тоже нет. Но того не может не быть, то – некоторая возможность и некоторое осуществление, некоторое волнение и некоторое спокойствие, некоторое сомнение и существование до имени и высказывания. Некоторое сомнение – до имени и высказывания, хотя и относится к сказанному. В сказанном оно есть колебание между тем и не тем, между несказанным и сказанным. Из сказанного оно меньше всего сказано, оно есть только имя, всякое же другое – имя и то, что названо им. Это же не названо и не сказано, хотя и в сказанном, может, это простой знак или поворот головы, может, образ жизни, характер или состояние. Это в сказанном и возможном некоторое осуществление. Но разве это не имя и не одно только имя того,

существующее до всякого названия и высказывания? Это его имя, а не мое, и оно до того, как я назову его, это имя не названо, и название не сказано, но в нем – возможность имен и названий и высказываний – в некотором осуществлении возможность. Вот как совершился переход от несуществующего и сказанного к существующему и несказанному, он незаметен, потому что оба одно. Что же несказанное и сказанное? Каждое в отдельности сказано и не то, но колебание между тем и другим – то.

Я сказал сомнение, и некоторое сомнение, и сомнение, не имеющее пределов, но в нем самом, внутри него, и не внутри него, но оно само есть уверенность и определенность, не как утверждение сомнения, но как сомнительность и отсутствие преимущества; в отсутствии всякого высказывания и преимущества есть определенность и вообще всякое утверждение и даже всеобщность, сомнение и колебание между утверждением и отрицанием – это и есть прочность и неподвижность того – некоторое волнение и некоторое спокойствие.

Что часть и что целое и есть ли что ни часть и ни целое? Часть – это или то, целое – только это или только то. Но всякое это или то есть только это или только то – и часть и целое. Всё – ограничение в способе существования. Один скажет: всё есть то, другой: всё есть это; каждое есть всё, но всё – только граница. За этой границей то, что не часть и не целое, что не имеет другого и преимущества перед другим. Но прежде о различных способах деления. У нас часть есть часть целого, а все части – всё целое. Но всё – граница между существованием и способом существования; всё – значит, всё для нас, но за всем – другое, не для нас. Но если перейти границу, будут другие деления. Всего не будет, будет это или то, не всё, скорее всякое. Но часть или целое? Ни часть, ни целое, но скорее часть, потому что целое – не это, а то – это, подобно части и еще больше. Одно или многое? Не одно, потому что не пустое, не многое, потому что всего одно, нет другого, но скорее что-либо из многого, но без другого. Отдельное или общее? Но тоже ни одно из них, но, скорее, отдельное и частный случай; не общее или закон и не правило – отдельное и вот это вот, но не только это или то, поэтому бесконечная часть. Бесконечная часть – одно простое состояние. Ее часть – две части, две – не по числу, но как отсутствие выбора, как колебание между тем и не тем – это будет ее частью. Вот это вот – бесконечная часть, всякое вот это вот – ее часть, часть бесконечной части. И еще так: два – часть, одно – не часть. Не две части, но два – часть и часть бесконечной части может быть самой бесконечной частью: если два, то часть, если одно, то она сама. Два – некоторое волнение, колебание, безуспешный переход к имени и названию. Одно – некоторое спокойствие до имени и названия. Два – некоторое волнение и некоторое спокойствие. Но из сказанного ни одно имя не имеет преимущества, будет неуверенность, неопределенность, колебание, и это твердость и прочность того – неопределенность, когда

нужно выбирать между двумя, между этим и тем, неуверенность и сомнение – это же и есть одно – некоторое волнение есть некоторое спокойствие. Вот опять переход от нашего и сказанного к не нашему и несказанному, не переход и просто сказанное и есть несказанное и то; две части в том, и это всякие две части, и только эти две, и это же одна бесконечная часть, и то, и две части могут быть тем, что у нас, а одна не наша, но и так, что одна часть – это наше – всякое имя, всякое высказывание, и ты, и я, и всё прочее, а две части – не наши – неуверенность и колебание между тем именем и другим, между мною и не мной, между тем и не тем – некоторое волнение и некоторое спокойствие, и это уже у нас не наше, а одна часть – там наше.

Наше и не наше и сказанное и несказанное – одно и то же – некоторое волнение и некоторое спокойствие, нет у него имени и не называется, если же называется, то есть у него имя и название и называется один раз и одним именем, и имя – его. Но его имя в нем и не названо, а название не сказано, и тогда называется много раз и многими именами, и они не в нем, но в том, кто называет, и тот, кто называет, дает свои имена тому, потому что имени того не знает. Тогда будут части и целое, и видимость – не то. Что не то? Но так нельзя даже спрашивать, не то – не что-либо, не того нет. Но в нем всё наше – ты и я, и всё прочее, и границей будет всё. Здесь же переход от существования к способу, некоторое волнение и некоторое спокойствие. Мое имя будет его именем, и всякое название одним названием, и имя не названо, название не сказано. Называем то его именем, и имя одно, одно имя и как многое и его, как мое.

Как это, одно как другое и две части – одна часть? Но если нет ни одной из них, то так это и будет. Некоторое состояние, не подобное состоянию сомнения, но само сомнение и неуверенность и есть я, бездействующий в существующем, и мое колебание и бездействие есть прочность и неподвижность существующего. Некоторое волнение, и я в нем остановился, не зная, что выбрать, и некоторое спокойствие в волнении, и оно больше полного спокойствия, потому что волнение останавливается, прекращается и остановилось и прекратилось еще до этого – некоторое волнение есть некоторое спокойствие. Некоторое волнение, и оно остановилось и стало некоторое спокойствие. Но не останавливалось, и некоторое спокойствие было нарушено, сильное было волнение. Но также некоторое спокойствие не стало и не нарушалось, но было в некотором волнении: некоторое спокойствие было в волнении, и волнение останавливалось.

2. Признаки

Если всё занимает свое место, имеет прочное положение, то что выше, что ниже? Если всякий предмет расположен на своем месте, всякая область имеет свои границы, то что лучше, что тверже? Если всё на своем месте, то есть порядок, есть определенность. Если есть границы, есть некоторое благополучие. Если есть порядок, то одно выше, другое ниже.

Если соединено два, то одно выше, другое ниже. Если соединено многое, то на одной вышине. Потому что, соединяя два, переходим от неопределенного к определенному, соединяя многое – от определенного к определенному.

Определенное находится на той же вышине, а неопределенное выше или ниже. Определенное связано с определенным и имеет одну вышину, но соединение определенного с неопределенным неясно. Не всё ли определено? Не всё ли занимает свое место, имеет прочное положение? Но вот я не занимаю места, не имею прочного положения.

Если предмет определен, то неопределенное за предметом. Если определенное – предмет и то, то за ними – не то, и не то – не тот или другой предмет, но другая сторона, невидимая и непредставляемая. Это имеет другую вышину, и если есть другая сторона, то есть разница в вышине.

Если предметы определяются сами собой, то это не определенность моего положения. Определенность моего положения есть некоторый порядок и благополучие для меня. Если определенность моего положения и определенность предметов, определяемых собой, две вещи, то лучше не называть их одним именем. Если я занимаю прочное положение, то предметы определены положением и есть некоторый порядок, некоторое благополучие. Но это не определенность самих предметов.

Когда есть порядок, одно выше, другое ниже. Также, если есть определенные границы, то что-либо выше. Но разница по вышине – за определенностью.

Тот, кто не занимает прочного положения, выходит за определенное. Он смотрит туда и сюда.

Если есть последовательность больше двух, то она сомнительна. Потому что трудно связать одно с другим и невозможно соединить два с третьим. Соединение двух есть вышина. Соединяя два, переходим от неопределенного к определенному или от определенного к неопределенному, от несуществующего к существующему. Если переходим от одного к другому, то – от несуществующего к существующему. Если ищем чего-либо, то – от несуществующего к существующему, и если имеем – то от несуществующего к существующему.

Вышина – в другом способе. Потому что в этом – определенность моего положения. Но определенность моего положения – одна вышина. Одна вышина не есть вышина, и та же вышина не есть вышина.

Всякий способ – в этом способе и на одинаковой вышине. Потому что определенность моего положения есть способ, тот или другой. Но соединение двух есть неопределенность, и другой способ есть отсутствие способа. В соединении двух нет способа.

Соединение двух есть начало. Это одно начало и в этом месте, и в другом и во всякое время, но, скорее, оно нигде и никогда. Это начало, до которого ничего не было, и после него ничего нет.

Если один ответ предпочитаем другому, из двух предложений выбираем одно, то это соединение многого. Если можно дать определенный ответ, то есть некоторый порядок. Если не видим преимущества того или другого и не выбираем, то это соединение двух.

Соединение многих не имеет начала. Также если одно имеет преимущество перед другим, то нет начала. Если одно соединяется с другим, два с третьим, то нет вышины. Связь двух неясна, но кто ищет твердого и прочного, останавливается на соединении двух. Потому что прочность моего положения не сильна и места, занимаемые мною, не прочны. Иметь и имение – это твердо и прочно.

Когда имею? Иметь – это два, но имею одно и один раз. Имею ли другой раз? Нет, как же другой раз? Если имею, то сейчас.

Одно не имеет вышины, и многое не имеет вышины. Определенные предметы имеют различные положения, и мы думаем, что вышина их различна, но это одна вышина. Когда не могу дать определенного ответа и не знаю, что выбрать, тогда имею одно. Когда имею одно, то будет два, и два – это не тот, кто имеет и что имеет, но неопределенное и определенное. Следовательно, иметь – это вышина.

Несколько раз не есть два, и многое не есть несколько раз по два. Потому что два – это иметь, но имею одно и один раз. Соединение двух есть вышина, а соединение многого относится к моему положению.

Вышина и высокое не находятся в определенных местах и предметах. Вышина и высокое, и то, что имеет вышину, не имеет прочного положения и не занимает места. Высокое надо искать в переходах или между предметами.

Где то? Если другая сторона окружает то, она будет границей этой стороны. Если эта сторона определенная, тогда то за тем или в не том, в том – определенность моего положения. Когда есть другая сторона, нельзя точно указать место этой стороны. То не определено, но всё определено в том, неопределенное за тем. Поэтому всё в том, но ничего из этого не есть то.

Если то ограничено только не тем, то оно не имеет определенной границы. Если то не имеет определенной границы, оно в том и в другом, то и не то.

Когда предмет не имеет места и положения, то отсутствует порядок в существовании. Но то и не то различные высоты, и, когда нет порядка в существовании, предмет имеет высоту или можно говорить о его высоте. Но нельзя сказать: он здесь; или: он это; отсутствует порядок в существовании.

То за тем, – это высота того. В пределах того не-то: определения, прочные положения, места – это другая сторона, невидимая, непредставляемая, невоображаемая, несуществующая.

Только то имеет высоту. Оно неопределенно, но всё в нем определено. Оно на одной стороне и на другой. Оно в переходе от одного к другому.

Разницу в высоте создает другая сторона. Определенность есть то или другое, а неопределенное есть соединение двух. Неопределенное выше. Если нельзя дать ответа ни на один вопрос, то видна другая сторона.

Многие стоят в одном ряду, два – в разных. Если второе определено, то почему не третье и не четвертое? Следовательно, второе неопределенно. Если дойти до второго, то почему не до третьего или четвертого? Следовательно, и не до второго. Если дойти до второго, то есть направление. Также в твердом намерении есть направление. Когда есть направление, всё занимает свое место в ряду, и это одна высота. Но одна высота не есть высота. Когда второе неопределенно – есть высота. Когда второе неопределенно и есть высота – нет направления.

Третье определено вторым, но второе неопределенно. Третье идет за вторым в том же направлении, как второе за первым, но второе за первым может быть выше и ниже и во всяком направлении. Поэтому оно неопределенно. Имеющее высоту не имеет направления. Оно не находится в ряду и не идет одно за другим.

Если переходить от одного к другому, то это соединение многого, если не дойти до второго и по дороге остановиться, то это соединение двух. Это первая степень высоты. Если, не дойдя до второго, остановиться, осмотревшись же пойти дальше и опять остановиться – это вторая степень высоты. Но сколько степеней высоты, я не знаю.

Если одно выше, другое ниже – есть высота. Но нельзя сказать: есть две высоты; высота одна. Можно ли сказать: только одна высота? Нет, тоже нельзя, когда стоишь выше, видишь вниз, но также и вверх. Лучше говорить: есть разные высоты.

Нельзя сравнивать одну высоту с другой. Потому что высоты не стоят рядом, они не имеют направления и не находятся в ряду.

Если остановиться по дороге, не зная, куда идти, то нет возможности продолжать путь в том же направлении. Если не дойти до второго, то направление потеряно. Поэтому остановка в пути есть высота. Это в другом направлении, или здесь нет совсем направления, поэтому остановка в пути есть поворот. Если много поворотов – много

высот и степеней высоты. Они несравнимы: каждый поворот есть начало и возможность разных направлений, но ни одно не доведено до конца, а прежнее утеряно.

Разные высоты – это степень вышины. Степень высоты есть ее измерение. Нельзя сравнивать одно измерение с другим.

Если одно идет за другим, то появится и третье. Если не дойти до второго – будет два. Поэтому соединение двух есть вышина.

Можно сравнивать одну вышину с другой вышиной в возможности. Одну вышину нельзя поставить рядом с другой, но на то же место. Но на том же месте уже есть вышина. Тогда говорим: одну вышину можно сравнивать с другой в возможности.

Если есть одна вышина, то не может быть другой. Но сейчас одна вышина, а сейчас другая. Но что значит сейчас и сейчас? Если много поворотов – много высот. Но один поворот сейчас, один поворот потом, что значит один и один?

Если есть сейчас и сейчас или один и один, то можно говорить о вышине в возможности. Но сравниваем не сейчас и сейчас, но вышину, которая есть, с той, которая могла бы быть сейчас, одну вышину с другой возможной сейчас. Но что значит возможная сейчас вышина, я не знаю.

Нельзя сосчитать степени высоты. Если нет направления – нет порядка. Если нет порядка, нельзя считать. Я думаю, высоты имеют свои числа, но чисел высот я не знаю.

Есть вышина имеющего и вышина неимеющего. Если бы можно было их сравнивать, то вышина неимеющего оказалась бы выше.

Есть вышина полного и неполного. Вышина неполного выше.

Есть вышина сомнительного и неопределенного. Лучше вышина неопределенного. Есть и другие высоты.

Между одной вышиной и другой есть некоторое равновесие. Некоторое равновесие было нарушено. Если ищут то за тем или твердое и прочное в неопределенном, есть некоторое равновесие. Если останавливаются, не знают, куда идти, тоже есть некоторое равновесие. Некоторое равновесие было нарушено словом.

Слово «первый» нарушило равновесие. Слово «предмет» нарушило равновесие. Отсутствие второго называют предметом. Слово «иметь» нарушило равновесие. Когда его произносят, равновесие нарушается. Слово «касается» нарушило равновесие. Чего касается? Уже не себя. Слово «то» нарушило равновесие. В нем есть некоторая определенность.

Самое обыкновенное слово нарушило равновесие. Обозначение чего-либо, знак, некоторая определенность, которая есть сейчас, нарушили равновесие. Только что было нарушено равновесие. Это как неопределенное движение, которое приостановилось.

И другие слова нарушают равновесие.

Равновесие было восстановлено. Только что было восстановлено равновесие. Законы или приметы восстановленного равновесия трудно сказать, они пусты и ничего не обозначают, например то-то. Есть и другие законы восстановленного равновесия.

Нарушение и восстановление равновесия надо понимать как внезапное сотворение мира, некоторое продолжение его в этом мгновении и окончание.

Где искать твердого и прочного? Но если смерть – твердо и прочно, то что в сравнении с этим? Только неопределенность и отсутствие ответа подобны ей.

Если есть определенные места, то это не твердо. Если я занимаю прочные положения – это не прочно. На другой стороне твердое и прочное.

Человек нерешительный часто оборачивается. Он идет ощупью и всего боится.

3. О деревьях

Что твердо и прочно? Как найти твердость и прочность предметов, прочные и определенные правила и законы?

Места и области неопределенны, и положения не прочны. Последовательности не имеют значения, нет соединения предметов. Надо исследовать порядок и случайное расположение. Можно противопоставить порядок случайному расположению, но, может, и в соединении нет порядка? Когда одно и другое распадаются – это порядок. Но это не может быть названо именем порядка.

Надо исследовать имя и название предмета, определенное место, прочное положение. Если я укажу место одного предмета из нескольких, сказав: этот предмет находится сбоку, то это будет точным определением. Также я могу сказать: справа, слева, вблизи, дальше.

Найти группу предметов, не имеющих соединения, указать место одного из них – это название.

Вот три предмета из тех, что заслуживают внимания: равновесие, начало и погрешность. Это имеет отношение к названию.

Название предмета есть его начало. Подобно сознанию себя, предмет имеет начало, но не имеет продолжения. Здесь есть некоторое мгновение – начало и окончание.

Если название в предмете, то есть некоторое равновесие. Если равновесие было нарушено словом, когда оно произносилось, то вот слово уже произнесено и равновесие восстановлено; оно как бы не нарушалось.

Есть равновесие в том, что предмет находится вблизи или сбоку. Также есть равновесие в нарушении. Небольшая ошибка, когда нельзя точно определить ее размер, небольшая погрешность или отклонение от середины, когда нельзя определить сторону и сказать больше или меньше, есть равновесие.

Некоторые слова не обозначают того, что ими обозначается. Например: всё, порядок, равновесие. Нельзя сказать: это или то есть равновесие; в равновесии есть небольшая погрешность и, может быть, нет другого равновесия.

Если бы меня спросили, чего я ищу, я сказал бы: небольшого отклонения, небольшой ошибки.

Если ты будешь исследовать рост дерева или разворачивание почек на дереве, то увидишь, что это не происходит во времени. Например, когда почка лопаётся – это подобно сотворению мира. Если ты будешь исследовать расположение деревьев в саду, ты не найдешь в этом определенности. Но если заметишь вблизи дерево – в этом будет твердость и прочность. Порядок, который ты находишь, рассматривая название предмета, не есть порядок. Но нельзя применять к нему и противоположного слова, так как есть правила и законы.

Если я скажу: это или то, то и другое, – эти слова ничего не обозначают. Если название принадлежит мне, а не предмету, то оно не имеет значения, также нельзя соединять различного.

Была допущена ошибка в определении границ предметов. Неправильно определяли близость одного к другому. Ошибка происходила от того, что не знали значения примера и небольшой погрешности против правила. Надо найти, что к чему ближе, также найти небольшую погрешность и назвать предмет.

Некоторые делают ошибку, не понимая, что безразличие, отсутствие порядка и некоторого благополучия и есть порядок и некоторое благополучие. Причем порядок уже есть. Например, когда спрашивают: что, одно заменяется другим или подобно дереву и почке? В этом вопросе заключено разделение. Если сказать: одно и другое не имеет значения, важна замена одного другим, то есть переход, – тогда можно спросить: какое значение имеет переход? Один переход и другой, что это? И здесь будет ошибка, потому что можно спросить: не всё ли равно, один переход или другой; имеет значение место. Но здесь можно продолжать и дальше, придумывая новые слова, но эти слова не будут названием, потому что ничего не обозначают. Ошибка здесь в том, что исследование идет в одном направлении и нет поворотов.

Нет соединения, потому что нельзя запомнить предыдущего. Помнить то, что сейчас, – в этом правило и закон поведения. Я не помню продолжения вещей, я думаю, это слово также ничего не обозначает.

Различие слов – небольшая погрешность. Существование различных слов, замена одного слова другим, возможность выбора – вот что небольшая погрешность. Этим объясняется необходимость записывания.

Занимает ли всякая вещь свое место или не занимает? Там ли ее место, где она есть, или не там? Если место всякой вещи там, где она есть, то она занимает определенное место, всё занимает свое место, и есть определенные границы. Если всё занимает свое место, то надо исследовать не вещи, а места. Но если вещи находятся там, где они есть, то и места также. Тогда надо исследовать не места, а значения мест. Но не может быть соединения трех, и исследование не должно идти в одном направлении.

Если вещь не занимает места или занимает то то, то другое, всё же она имеет окрестности. Места соединены, а окрестности лежат ближе или дальше. Так надо спрашивать: находится ли вещь там, где она есть, и если она там, где она есть, то это место, а если не там – то окрестность.

Различное есть отклонение от середины, небольшая ошибка. Места ведут к отношению, окрестности – к различному или отдельному. Если вещь не находится там, где она есть, то она не занимает одного места, и здесь есть небольшая погрешность.

Сколько вещей? Сколько вещей в одном месте, сколько в одной окрестности? Но разве можно ответить числом? Числа вещей неизвестны. Всё же можно сказать, что в одном месте – одна вещь, в одной окрестности – несколько вещей. Но сколько вещей одна вещь? Если в одном месте одна вещь, то одна вещь – несколько вещей. Но в другом случае, когда в одной окрестности несколько вещей, окрестность – одна вещь.

Если вещь занимает свое место, то предмет, место и ошибка – три вещи, если же не занимает, то это одна окрестность и одна вещь.

Найти окрестность вещи и ее начало – это название. Например, если сказать: название и деревья в саду во время дождя, – в этом есть близость – это будет названием. Если я укажу точно место дерева в саду во время дождя и окрестностью будет дождь, смерть, гладкое, то это название. Здесь есть непредубежденность, я назвал то, что я увидел. Предмет не существовал до названия, и ясно, что всякий предмет был назван и тогда стал существовать.

Если существующее – система, то за системой – несуществующее. Необходимо, чтобы однажды или когда-либо, в какое-то время или мгновение существующее было системой. Если же существующее – частный случай или небольшая погрешность, то никакая определенная система, то есть никакая существующая или возможная система не соответствует ему. Существование есть начало существования в несуществующем, прекращение прежней системы и начало новой. По-видимому, прекращение и начало вечно, то есть однажды. Можно указать множество предметов или состояний в прежней системе и всего один предмет в новой. Также можно указать множество прежних систем, но в отношении к новой этого нельзя сделать.

Если соединять слова в одном направлении, то уже второе ничего не обозначает. Здесь есть невозможность, которую надо называть несуществующим. Потому что это полное отсутствие и оно не зависит от моих состояний.

Как понимать ограниченность знания? Это как пустота и безразличие, наступающее после второго слова. Поэтому ни один предмет не имеет определенных границ и не лежит за границами. Нет ничего за границами и нельзя спрашивать: какие предметы можно знать? Если я дохожу до одного предмета, то есть возможность дойти и до другого, но это не имеет значения и пусто, это как продолжение и не запоминается.

Несуществующее – то, что за предметом. Обратное направление, другая сторона принадлежит предмету, но это за предметом, в несуществующем. Есть возможность проникнуть за предмет, если есть повороты. Повороты – степени непредубежденности или безразличия.

Если всякий предмет лежит в несуществующем и также переход и место, то есть разные виды и степени несуществования. Если новая система – начало и имеет всего один предмет, то она лежит в

несуществующем верхнем по отношению к тем, в которых лежат предметы старой системы. Таким образом она имеет высоту.

Если в одной окрестности несколько вещей, то случайное расположение предметов принадлежит к новой системе. Найти случайное расположение предметов – вот что название. В случайном расположении есть небольшая погрешность против какого-то правила, эта погрешность важнее правила. Система, основанная на небольшой погрешности, – это как деревья в саду.

Названия, которые я даю предмету в исследовании одно за другим, не имеют значения, но в то время, как я даю предмету названия, он получает или ему дают его названия. Таким образом, без моих названий предмет не был бы назван, то есть не получил начала и существования. В этом также есть небольшая погрешность.

Я привык думать, что ошибка и погрешность – ложь, отклонение от середины – неравновесие, отсутствие порядка и некоторого преимущества хорошего перед плохим – неблагополучие. Это зависит от моих состояний. Отклонение от середины, небольшая неправильность или погрешность создает равновесие, неопределенность и отсутствие порядка есть порядок и некоторое благополучие.

Если есть последовательность, то требуется время, чтобы осмотреть ее. Если же кому-нибудь не требуется времени, чтобы осмотреть ее, то это не последовательность, хотя бы мне и требовалось. Хорошее и плохое, преимущество одного перед другим относится к порядку, состояниям и чувствам. К этому же принадлежит изменение и движение. Но есть хорошее и плохое, которое не подчинено никаким правилам и законам. Оно также безразлично ко всяким состояниям.

Предметы, в расположении которых допущена небольшая ошибка, неподвижны. Они напоминают неподвижность деревьев. Если есть нарушение связи, распадение предметов, то ничего не наступает и не происходит, и если всё неподвижно, то не было изменения и движения.

Меня интересует неподвижность деревьев.

Если соединять одно с другим, то одно лучше, другое хуже. Такое соединение не имеет значения и пусто. Если назвать предмет, то будет определенность и прочность. Название, которое я даю предмету, – его название, и нет различия между предметом и его названием – это одно. Также я принадлежу ему и буду назван его именем.

Меня интересуют деревья в саду во время дождя. В их расположении я заметил небольшую погрешность. Я заметил в этом какую-то определенность и твердость.

Меня интересуют корни деревьев, скрытые под землей, то место, где они выходят наружу, и гладкий ствол.

4. Вестники и их разговоры

О чем разговаривают вестники? Бывают ли в их жизни события? Как они проводят день?

Жизнь вестников проходит в неподвижности. У них есть начала событий или начало одного события, но у них ничего не происходит. Происхождение принадлежит времени.

Время – между двумя мгновениями. Это пустота и отсутствие: затерявшийся конец первого мгновения и ожидание второго. Второе мгновение неизвестно.

Мгновение – начало события, но конца его я не знаю. Никто не знает конца событий, но вестников это не пугает. У них нет конца событий, потому что нет промежутков между мгновениями.

Однообразна ли их жизнь? Однообразие, пустота, скука проистекают от времени. Это бывает между двумя мгновениями. Между двумя мгновениями нечего делать.

Вестники не умеют соединять одно с другим. Но они наблюдают первоначальное соединение существующего с несуществующим.

Вестники знают порядки других миров и различные способы существования.

Переходя в определенном месте на перекрестке железнодорожный путь, я ставлю ногу между железными полосами, стараясь не задеть их. Вестники делают это лучше меня. Кроме того, они знают все приметы и поэтому живут спокойно.

Вестники не имеют памяти. Хотя они знают все приметы, но каждый день открывают их заново. Каждую примету они открывают при случае. Также они не знают ничего, что не касается их.

Вестники разговаривают о формах и о состояниях поверхностей, их интересует гладкое, шероховатое и скользкое, они сравнивают кривизну линий и степень уклонения, они знают числа.

Дерево прикреплено к своему месту. В определенном месте корни выходят наружу в виде гладкого ствола. Но расположение деревьев в саду или в лесу не имеет порядка. Также определенное место, где корни выходят наружу, случайно.

Деревья имеют преимущество перед людьми. Конец событий в жизни деревьев не утерян. Мгновения у них не соединены. Они не знают скуки и однообразия.

Вестники живут как деревья. У них нет законов и нет порядка. Они поняли случайность. Еще преимущество деревьев и вестников в том, что у них ничего не повторяется и нет периодов.

Есть ли преимущество в возможности свободного передвижения? Нет, это признак недостатка. Я думаю, что конец мгновения утерян для тех, кто имеет возможность свободного передвижения. От свободного передвижения – периоды и повторения, также однообразие и скука. Возможность свободного передвижения – это действие, связь его с

памятью и с соединением – в затерянном конце события. Неподвижность при случайном расположении – вот что не имеет повторения. Если это так, то вестники прикреплены к месту.

Как долго живут вестники? Они не знают времени, и у них ничего не происходит, их жизнь нельзя считать нашими годами и днями, нашим временем, но, может, и они имеют свой срок? Может, они имеют свое мгновение и конец его утерян, как и нашего? Может, они говорят о пустоте и отсутствии? Их пустота страшнее нашей.

Вестникам известно обратное направление. Они знают то, что находится за вещами.

Вестники наблюдают, как почки раскрываются на деревьях. Они знают расположение деревьев в лесу. Они сосчитали число поворотов.

Вестники знают язык камней. Они достигли равновесия с небольшой погрешностью. Они говорят об этом и том.

Совершенный трактат об этом и том

Скажу что-либо. И сказав что-либо, сказал это. Сказав это, сказал в отличие от того. Сказав в отличие от того, сказал и то. Сказав и то, сказал одно целое. Сказав в отличие от того, сказал одно. Сказав одно целое, сказал всего что-либо. Сказав одно, сказал всего это. Это будет первое основание, и в нем два направления: к одному целому и к одному. Скажу что-либо. И сказав что-либо, сказал это. Сказав это, сказал в отличие от того. Сказав в отличие от того, сказал как другое. Сказав как другое, сказал как то. Сказав как то, сказал в отличие от этого. Сказав в отличие от этого, сказал и это. Сказав и это, сказал одно целое. Сказав в отличие от этого, сказал одно. Сказав одно целое, сказал всего что-либо. Сказав как одно, сказал всего то. Это будет второе основание, и в нем также два направления: к одному целому и к одному. Заключение первое. Скажу это. И сказав это, сказал в отличие от того, и как другое, и как то. Скажу то. И сказав то, сказал в отличие от этого, и как другое, и как это. Заключение второе. Скажу что-либо. И сказав что-либо, сказал это, и в отличие от того, и то, и как другое, и как то. Также и то; и в отличие от этого и как другое и как это. Заключение третье. Первая часть. Скажу что-либо. И сказав что-либо, сказал это, в отличие от того, как другое, как то, то, в отличие от этого, как другое, как это, это. Подобно этому и то. И это есть одно – всего это или всего то. Скажу что-либо. И сказав что-либо, сказал это, то, одно то, другое то. Подобно этому и то. И это есть одно – всего что-либо. Вторая часть. Скажу это в отличие от того. И сказав это в отличие от того, сказал как другое. Но это – это. Если же отлично от того, то и то от этого. Поэтому сказав, как другое, сказал как то. Подобно этому и то. Заключение четвертое. Первая часть. Скажу это и то. И если скажу как одно целое и другое целое, то мне нечего разбирать. Если же как то и это, это будет различием в чем-либо. Если же как это и то, то и не

сказав то, сказал то и это называется: сказать до того, как сказано. Скажу то и это. И здесь будет так же, как если бы сказал это и то. Вторая часть. Скажу одно. И сказав одно, сказал это и в отличие от того и то, и в отличие от этого и всё прочее: это – то – это – то. Одного же нет. Подобно этому и то. Скажу одно целое. И сказав одно целое, сказал что-либо. Но что-либо не сказать. Поэтому ничего не сказал. Одного нет. Основание всякого основания. Скажу что-либо. И сказав что-либо, сказал это, и в отличие от того, но не сказал: это в отличие от того. Тогда сказал как другое, как то, то. Так же и то. Это стоит в том, то – в этом. Но стоит то в чем? В чем-либо. Что? Что-либо. Скажу что-либо. И сказав что-либо, сказал это, и в отличие от того и то, но не сказал это и то. Тогда перешел к тому, а от того к этому. Также и то. Это, то переходит в чем-либо. Когда это стоит – стоит в том. Когда переходит – переходит в чем-либо. Но это стоит в том – в чем-либо. Переходит в чем-либо к тому, и вот стоит в том. Стоит и переходит. Подобно этому и то.

Исследование об этом и том

Это исследование – о чем-либо, о названии чего-либо, об этом и том, об одном.

1. Скажу что-либо. Сказав что-либо, я указал на него и сказал это. Сказал это в отличие от того. Сказал и то. Сказал это и то – одно.

2. Что-либо не соединено с чем-либо. Это соединено с тем, это в отличие от того с тем в отличие от этого. Одно, которое есть это, соединенное с тем, или то, соединенное с этим, не соединено с другим: оно не указано и не названо, как что-либо, которого я не сказал. Если же оно соединено с другим, то оно есть это, соединенное с тем.

3. Что-либо существует до названия. Сказав что-либо, я сказал это, это существует только в названии. Нельзя сказать: есть название; название произносится или имеет значение. Название чего-либо – частный случай.

4. Существование чего-либо до названия подобно некоторому отсутствию, это несуществующее, о котором можно сказать: есть. Подобно тому, как что-либо до названия есть существующее несуществование, так и имя и название ничего не обозначающее.

5. Если что-либо – некоторое несуществование, о котором можно сказать есть, то оно должно иметь имя и название. Я назову его этим. Заметив что-либо, я сказал это. Я сказал это в отличие от того, допустил небольшую погрешность. Таким образом имя осталось произнесенным, название неназванным. Это или то названо, не то осталось неназванным. Если имя осталось произнесенным, название неназванным, то что-либо скорее не то, чем то.

6. Что-либо называется сейчас при определенных условиях. Название чего-либо – частный случай. Не что-либо, но название чего-либо сейчас при определенных условиях есть частный случай. Что-либо, названное сейчас при определенных условиях, есть это или то.

7. Если начинать с существующего, я начну с этого или с того. Но я сказал, это в отличие от того. Это – первое, но это в отличие от того – второе, оно имеет значение того. Тогда я начну с несуществующего – чего-либо. Как начинать с чего-либо? Можно соединить это с тем, одно с другим, но нельзя соединить что-либо с чем-либо. Если оно не обозначено и не названо, как же его соединить? Если его нельзя соединить с другим, то оно не движется и не изменяется. Но нельзя сказать: оно стоит неподвижно. Если оно стоит неподвижно, то что-либо другое движется. Что-либо имеет значение, что-либо называется сейчас при определенных условиях. Способы обозначения существующего: движется или стоит, есть или не есть, имеет значение, называется, существует необходимо или случайно упоминается. Есть и другие.

8. Как к чему-либо неприменимы слова «есть» или «не есть», так и к имени и названию. Заметив что-либо, я назвал его. Что-либо существует в названии, но существует ли название и имя? Назвав что-либо, я сказал это, но я допустил небольшую погрешность: сказал: это в отличие от того. Тогда имя случайно, название не то. Существует ли не то? Не то имя, другое название – это и есть существование не того. Таким образом, нельзя о нем сказать: существует.

9. Название принадлежит чему-либо, но я называю его случайно этим, и это будет его названием. Это – его имя, но я сказал это в отличие от того, в этом и будет случайность. Небольшая погрешность создает случайность, случайность – это или то. Частный случай – это или то, случайное название чего-либо.

10. Если что-либо названо случайно и имя осталось произнесенным, а название – неназванным, то его можно назвать еще раз. Если что-либо названо и еще раз что-либо названо, то можно спросить: каким образом что-либо существует сейчас и сейчас? Каким образом что-либо называется сейчас и сейчас? Тогда возникают сомнения и колебания: соответствие названий сомнительно, и я не знаю, какое выбрать, сомнением и колебанием будет название чего-либо сейчас и еще раз сейчас. Но что-либо существует в названии. Таким образом, некоторое сомнение существует, имеет имя и название.

11. Если что-либо названо – оно то. Если имя осталось произнесенным, название неназванным – оно не то. Что-либо есть сомнение и колебание между тем и не тем, произнесение некоторого имени, случайность, отсутствие определенного и абсолютного имени и названия. В колебании между тем и не тем ты заметишь некоторое равновесие. Но здесь есть небольшая погрешность. То соединено с другим. Не то – неопределенно, в другом есть некоторая определенность, так же как и в том. То, соединенное с другим, есть это, соединенное с тем. Нельзя остановиться на этом или на том, но одно ничего не обозначает, оно неопределенно, как что-либо.

12. Это и то соединены, соединены ли то и не то? Нет, не то – подобно обратному направлению или другой стороне. Но границы между этим и тем также неопределенны. Потому что это и то имеет всего два значения и отделение произвольно. Помимо того что я отделяю это от того, я разделяю одно. Я соединяю это и то и затем снова разделяю. Таким образом, и разделение произвольно. Если это отлично от того, то и то от этого. В этом состоит разделение. Если же их значения совпадают, то это или то есть одно это, нет двух этих или тех. Но если разделить одно, то оно не больше этого и того, не больше чего-либо.

13. Это соединено с тем. Но раньше надо отделить это от того, отделение этого от того есть соединение. Если же я разделяю одно, то всё равно раньше отделяю это от того. Но есть другое соединение без

отделения и разделения – это близость двух предметов, окрестности вещей.

14. Граница между этим и тем неопределенна, как граница между тем и не тем. Но здесь есть небольшая погрешность: не то неопределенно, это и то имеют определенные значения. Сказав же это и то, скажу одно, одно не больше чего-либо: одно не больше этого и того; это и то не больше этого в отличие от того и того в отличие от этого. Но соединение, которое здесь есть, не больше чего-либо. Сказав что-либо, это или в отличие от того, я скажу больше того, что хотел сказать. Сказав это и то – одно, я сказал одно – не больше того, что хотел сказать. Почему же одно не больше чего-либо? Потому что соединение, которое здесь есть, не больше чего-либо. Если же одно соединение с другим, то оно есть это, соединенное с тем. Не больше ли этого, соединенного с тем? Но если несоединенное не больше чего-либо, то соединенное не больше этого.

15. Если обращать внимание только на это и сказать это в отличие от того, то оно будет одним не больше этого; здесь есть воспоминание о чем-либо. Как что-либо не будет сказано через одно, так и через одно это. К одному прибавляю другое и одно, и другое не больше этого и того. Всё же здесь есть воспоминание о чем-либо.

16. Если это соединение с тем и одно с другим, то здесь не больше двух – этого и того (если считать различное) и не больше четырех – чего-либо, этого, того, одного (если считать их места). Если соединить это с тем, то можно сделать не больше двух ошибок: разделить одно или отделить это от того. При этом соединение не запоминается и нет третьего.

17. Это, соединенное с тем, не есть что-либо. Что-либо – это, но не это, отличное от того. Как в одном соединены это и то, так, может быть, и по другую сторону чего-либо что-либо соединено с чем-либо. Если же что-либо соединено с чем-либо, то это соседний мир. Но у нас всякое соединение будет напоминать это и то.

18. Между этим и тем нет третьего, также нет третьего к этим двум. Но я скажу это и то – одно и вот одно – третье. Но одно ничего не обозначает, оно что-либо или это. Что же касается до чего-либо, то оно не третье: что-либо – это или то; что-либо это или что-либо то – знак – некоторое мгновение, разрез мира, расположение фигур, правила и законы поведения; но одно это – то, что сказано, если запомнить это и то.

19. Если сказать: что-либо, это или то – это будет названием, если же отделить это от того или разделить одно, то будет сказано одно, не больше чего-либо: что-либо, это, то, одно. Одно, которое есть это, соединенное с тем, или то, соединенное с этим, соединено с другим или не соединено с ним, оно не больше чего-либо или есть это, соединенное с тем. В обоих случаях оно есть это, соединенное с тем, хотя один раз не больше чего-либо, другой раз – не больше этого. Это

два направления в одном или два места, одно не имеет своего места. Высказывание одно – это или то, но вот я скажу что-либо, это то, и я сказал одно, не больше чего-либо или этого. Что одно? Только одно высказывание чего-либо. Как не-то существует в отрицании, так и одно – в высказывании. Поэтому и об одном нельзя сказать: существует. Помимо того и отрицание произносится.

20. Что-либо названо сейчас и еще раз сейчас, также я не сказал это, но это в отличие от того. Обозначение чего-либо, что-либо, названное сейчас при определенных условиях – частный случай. Но обозначение чего-либо сейчас и сейчас, одно обозначение чего-либо – это отделение и разделение.

21. Что-либо, сказанное сейчас, не запоминается. Я скажу его снова сейчас, и оно будет другое, хотя, может быть, и то же самое. Но я запомню что-либо, сказанное сейчас, не это, но это в отличие от того, и оно сохранится, как отделенное или разделенное. Это будет третьей ошибкой – ошибкой памяти – запоминанием отделения или разделения, которое я произвел в первом высказывании, так как запоминается не это, но это в отличие от того. Если запомнить что-либо это, то останется одно, это и то сохраняется как одно. Когда оставлено одно, появляется необходимость в определенном обозначении, например записывании. Если я скажу: что-либо, это, то, одно, я должен буду записать или выучить на память.

22. Когда что-либо запоминается, возникает предположение о существовании чего-либо отдельно от названия. Тогда я скажу: что-либо, это, то, одно; и первое высказывание чего-либо закончилось. Но одно не сохранилось, оно не больше чего-либо, и нет возможности продолжать дальше. Также нет множественности, и одно и другое не больше этого и того.

23. Как не-то существует в отрицании, как одно существует в высказывании, так это и то – в названии чего-либо. Если назвать что-либо, оно станет этим существующим. Но их нельзя сравнивать, каждое это – некоторая самостоятельная система. Я могу назвать что-либо еще раз, и оно будет этим существующим. Но я допустил погрешность, сказал это в отличие от того. Есть некоторое равновесие между этим и тем, между тем и не тем. Эти два названия различны, но можно остановиться на одном из них. Также можно выбрать третье, и это тоже одно. Таким образом, здесь нет разницы. Но неопределенность при выборе одного из двух, некоторое сомнение и колебание – это другое.

24. Одно – третье: то, что я запомнил. Одно – только это и то, тогда не больше чего-либо, или же это в отличие от того и не больше этого. Таким образом одно между этим и тем и чем-либо или этим в отличие от того и этим. Также, если одно оставлено, то до того как сказано другое, тогда одно между этим и тем – и этим. Но одно, только как это и то или в отличие от того, есть одно. Без этого и того или этого в

отличие от того нет одного. Поэтому, если одно оставлено, то вместе с этим и тем, то есть оставлено отделение и разделение или одно в высказывании. Память об этом и том, об одном, о некоторой последовательности и длительности существует в мгновении. Также множественность или воспоминание о ней не занимает места, но находится как бы в точке: если сказано это и то, то также это и то для каждого этого и того.

25. Если одно оставлено вместе с этим и тем, то одно получит место, то есть может быть обозначено, но будет допущена четвертая ошибка – второго оставления. Это и то имеют отношение к чему-либо и ошибка допущена в отношении чего-либо, но одно потеряло с ним связь. В действительности «одно» не обозначает ничего больше, кроме того, что название – одно. Обозначение чего-либо – одно, то есть единично. Единичность обозначения, отделенная от обозначения, это и будет вторым оставлением, обозначение – одно.

26. Когда одно оставлено и получило место, высказывание разделяется. Имя и название чего-либо будет моим и не соответствует чему-либо. Что-либо уже не это или то, но некоторая неопределенность, а то, что я скажу о нем, я назову его свойством. Это свойство уже не принадлежит чему-либо, и я говорю не что-либо, но о чем-либо. Первое, что я скажу о чем-либо, будет его свойством. Но заметив, что и другое можно сказать первым, я назову неопределенность в порядке свойств, некоторую пустоту высказывания, необходимость второго свойства и соединения их – предметом. Понятие предмета и свойства, может быть, первое после разделения высказывания.

27. Это – что-либо сказанное, одно – то, о чем сказано. Я не могу сказать об одном больше чего-либо или этого, причем чего-либо одного или этого одного. Одно из них можно рассматривать как свойство, другое как предмет, в этом случае – как подлежащее и сказуемое.

28. Когда допущена последняя, четвертая ошибка, то предложение сказано и можно перейти к следующему. Таким образом – эти четыре ошибки создают предложение, подлежащее и сказуемое, их соединение, также соединение двух предложений и выведение из них третьего. Допустив одну ошибку, я не могу на этом остановиться и не сделать остальных трех, все четыре заключены в простом указании в обозначении чего-либо. Я произношу мгновенно: это; обозначив так что-либо, я допускаю мгновенно четыре ошибки; отделения, разделения, первого и второго оставления.

29. Если я могу сказать что-либо, я назову эту возможность способностью. Я заметил некоторое различие, указал на него, отделил это от того. Различие, которое я заметил, указание, отделение, разделение – вот чем было название. Но также я не мог сказать всего этого, мне не удалось сказать чего-либо, это также принадлежит к

названию. К названию принадлежит еще некоторое подобие этого и того: это не только отлично от того, но и подобно ему.

30. Способность – знак случайности. Ты дал имя чему-либо, но ты мог дать другое имя. Способность названия через отделение и разделение и имена, которые ты при этом даешь чему-либо, принадлежат к возможному, возможное – к несуществующему. Вот способность, которая ничего не произвела, кроме несуществующего. Определенное название не имеет значения, но некоторая определенность необходима. Что-либо вначале не зависит от моего названия. Заметив что-либо, я скажу это. Тогда название или слово принадлежит чему-либо. Название случайно, название через отделение и разделение только возможно, это мое имя, а не имя чего-либо, но, может быть, всякое имя и название мое? Но если ты думаешь, что есть и другие, то и они случайны.

31. Это отлично от того, но различие в том. Поэтому, сказав это, как отличное от того, я сказал это как то. Если это отлично от того, то и то – от этого. Поэтому, сказав это в отличие от того, я сказал это – то. Эти два высказывания этого как того и этого – того или два обозначения чего-либо, может быть, соответствуют отделению и разделению, но ошибки в них нет. Что же касается до определенного обозначения, то здесь будет небольшая погрешность, этого нельзя избежать. Еще надо прибавить, что это – как то – в этом, а это – то в чем-либо.

32. Есть несколько оснований для высказывания, например: сказав что-либо, скажу это; или: чтобы сказать что-либо, скажу это. Разделение высказывания происходит, может быть, от второго основания. Есть и другие основания. Как способность названия не есть причина названия, но название и высказывание, так и основание не отличается от высказывания, которому оно служит основанием: что-либо, еще не сказанное, будет основанием, но я не скажу ничего больше чего-либо. Основание также будет только знаком случайности.

33. Есть высказывания без основания, соединение без особого усилия есть основание отсутствия основания, например расположение деревьев в саду, набухание почки. Это примеры высказывания без основания, соединение без особого усилия, но пример основания отсутствия основания привести труднее.

34. Сказав что-либо, скажу это. Здесь нет перехода, это будет обозначением чего-либо. Но сказав это, скажу то, то не будет знаком этого, здесь есть переход. Если же не отделить это от того, то переход будет поворотом: названием или новой системой. Сказав это и то, скажу одно. Здесь нет перехода, это и то заменяется одним.

35. Высказывание этого не переходит в высказывание того. Я заметил некоторый поворот, столкновение двух граней, прикасание чего-либо к чему-либо, и я сказал: это – то. Но я допустил ошибку, сказал это в отличие от того, то в отличие от этого. В некотором равновесии это будет небольшой погрешностью. Эта ошибка только

возможна, я не смог сказать этого в отличие от того. Также эта ошибка есть высказывание – возможность перехода этого в то. Существует поворот, как соприкосновение двух систем: старой системы с названиями, не имеющими значения, и новой мгновенной системой частного случая. Возможность поворота есть высказывание – переход этого в то.

36. Сейчас и сейчас не соединены. Но прежнее сейчас не пропадает. Нельзя сказать «прежнее сейчас», есть одно сейчас – это, в определенное время и при определенных условиях. Есть некоторое несоответствие в том, что сейчас определяется временем и другими условиями, – это несоответствие определенное. Что же касается до определенного времени и других условий – это возможность, никогда не осуществляющаяся.

37. Это принадлежит чему-либо (основание). Это переходит в то. Это заменяется этим и тем – одним или этим в отличие от того – этим одним. Это не переходит в это и то, но только в то, также не принадлежит одному, но чему-либо. Ты заметишь направление к чему-либо одному и к этому одному. Таким образом, направление будет четвертой возможностью. Направление к одному этому не выходит из высказывания, но другое производит разделение.

38. Если есть направление, есть последовательность: до и после. Но высказывание мгновенно, как произнесение четырех ошибок. Таким образом, продолжительность возможна в мгновении, последовательность как бы в точке. Возможное направление – это и есть высказывание. Но что-либо получает существование в мгновенном названии, когда нет направления. Это поворот. Что же касается до возможности, то она не стала.

39. Если что-либо стало, то возможное осуществилось, это первая возможность; если же возможное отличается от существующего, то что-либо из возможного не станет – это вторая возможность. Если возможное еще не стало – это несуществующее, причем возможное, если станет, но меньше возможности, если не станет. Прямое направление – то, которое есть, обратное – возможное. Но по отношению к частному случаю направление только возможно, это несуществование возможное и дважды возможное.

40. Высказывание есть способность, основание, переход и направление – только возможная ошибка. Из этих четырех возможностей три определенные – основание, переход, направление, они соединены со знаками, создают порядок знаков, но способность не соединена со знаком, этим словом ничего не обозначается. Высказывание – возможная ошибка, в четырех отношениях возможная: как основание, как переход, как направление и как способность, но в последней нет определенности. Эта ошибка – знак случайности, в некотором равновесии это небольшая погрешность. Можно найти и другие возможности, но достаточно и этих. Каждая из них есть

некоторая точка зрения или система, я выбрал четыре, следуя в этом традиции.

41. Я нашел несоответствие некоторых возможностей: способностей, оснований, переходов, направлений с чем-либо. Это несоответствие обозначено, оно есть знак чего-либо. Вызывает ли это несоответствие название? Нет, здесь нет последовательности или отношения причины, некоторое несоответствие возможностей с чем-либо – это и есть название чего-либо. Что-либо называется сейчас, при определенных условиях, то есть мгновенно. Я понял бы вечность, если бы мог удержать имя и название чего-либо. В мгновенном названии чего-либо при определенных условиях и в определенное время мелькает вечность.

42. Правила и законы поведения, имя и название – это как знаки к фигурам, как печать, которую ты должен наложить, и некоторое время ты будешь думать, что нет несоответствия в твоих поступках и ты живешь согласно природе. Несоответствие возможностей чему-либо ты будешь считать некоторым порядком и благополучием. Но если имя произнесено и название сказано, не станет ли оно абсолютным и определенным? Таким образом, имя осталось произнесенным, название – несказанным.

43. Несоответствие возможностей чему-либо есть не только название чего-либо, но также и высказывание. В этом высказывании я мгновенно создаю систему возможностей, к которым принадлежит и время – память о соединениях, затем убеждаюсь в несоответствии этих систем чему-либо, что я должен был сказать с частным случаем. Но это только небольшая погрешность: имя, которое я дал чему-либо, имеет значение не как мое имя, но как некоторая определенность, печать. Что-либо стало этим и это – его имя, произнесенное и неназванное, пользуется именем произнесенным и названным. Если же ты ищешь другое имя, абсолютное, произнесенное и определенное, то как его назвать? И не потеряет ли оно значение, как только будет названо? Не станет ли именем ничего не обозначающим?

44. Если что-либо существует, имеет имя и название, то существует в мгновенном названии, в случайном произнесении имени, в некотором сомнении и колебании от этого к тому. Это как равновесие с небольшой погрешностью, как столкновение двух граней, как прикосновение чего-либо к чему-либо.

Второе исследование об этом и том

I

1. Скажу что-либо. Сказав что-либо, я укажу на него и скажу это. Тогда что-либо пропадет и я скажу это, а не что-либо. Сказав это, я сказал в отличие от того. Сказав в отличие от того, соединил с тем. Это не соединено с тем, но это в отличие от того с тем в отличие от этого.

Сказав это в отличие от того, я сказал то; и это и то – одно целое, не больше чего-либо.

2. Но еще до того, как скажу то, скажу то в отличие от этого, и то в отличие от этого не больше этого в отличие от того. Сказав же то в отличие от этого, опять скажу это в отличие от того и не больше того в отличие от этого. Таким образом, скажу одно это в отличие от другого, просто одно.

3. Но еще до того как скажу то, скажу его, указав на это, отделив это от того. То – несуществующее, не имеющее ко мне отношения, но скажу то, указав на это, отделив его от того, назвав что-либо.

4. Сказав это, назвал что-либо, но что-либо не соединено с чем-либо, а это соединено с тем. Это, соединенное с тем, есть то в отличие от другого, другое. Сказав это как другое, сказал то и в отличие от этого и снова это. Таким образом, сказал это и то – одно целое, не больше чего-либо.

5. Но еще до того как скажу то или это, отличное от этого или того, скажу их, назвав что-либо этим. Назвав что-либо этим, уже обозначил что-либо, указав на различие, сказал то. Таким образом, скажу то, одно то в отличие от другого, просто одно.

6. Можно начинать с этого, тогда скажу: в отличие от того, как отличное, как то. И также можно начинать с того, и скажу как это.

7. Начиная с чего-либо, скажу: это, в отличие от того, – то. И также, сказав то, скажу в отличие от этого и это. Может быть, и начиная с чего-либо, скажу как то и как это, и начиная с этого и того, скажу то и это, и сказав то, скажу и в отличие от этого, и сказав это – в отличие от того. Во всяком случае, существуют три преобразования: это, это в отличие от того, как то; что-либо, это в отличие от того, то; что-либо, это в отличие от того, то, в отличие от этого, это. И к первому: то и т. д. – оно будет четвертым; ко второму же: что-либо, то и т. д. – не существует; и к третьему: что-либо, то и т. д. – не существует.

8. Существует еще переход от этого как другого к тому и от того как другого к этому: что-либо, это, в отличие от того, как другое, как то, то, в отличие от этого, как другое, как это, это. При этом я скажу одно: всего это или то. И здесь нет другого: что-либо, то и т. д.

9. Существует еще преобразование без промежуточных переходов: что-либо, это, то, одно то, другое то. При этом скажу одно целое, всего что-либо. И здесь нет другого: что-либо, то и т. д.

10. Всего шесть преобразований: это, в отличие от того, как то; то, в отличие от этого, как это (эти два подобны друг другу); что-либо, это, в отличие от того, то; что-либо, это, в отличие от того, то, в отличие от этого, это; пятое – с переходом от этого как другого к тому и того как другого к этому и шестое – совсем без переходов. Последние четыре не имеют подобных, потому что, сказав что-либо, скажу это, назову ли его тем или другим. Различие между этим и тем существенное: это – первое и не соединено ни с чем, а то – соединено с другим. Поэтому к

первому преобразованию есть подобное. К последним четырем можно предполагать подобные, так же как и в отличие от того сказано еще до того.

11. Можно начинать с этого и того. И здесь то сказано еще до того, как сказал его: сказав это, сказал и то. Если же сказал как одно целое и другое целое, то сказал то же самое. И также то и это.

12. Можно начинать с одного. Сказав одно, сказал это и в отличие от того и т. д.; это – то – это – то. И также: то, в отличие от этого и т. д. И здесь есть подобное.

13. Можно начинать с одного целого. Одно целое не больше чего-либо. Но что-либо не сказать, поэтому начиная с одного целого ничего не скажу.

14. Переход от чего-либо к этому отличается от других. Что-либо пропадает, когда скажу это, и это – когда скажу в отличие от того, но это в отличие от того, то и одно не пропадают. Это – знак чего-либо, что-либо есть это, но это в отличие от того, то и другие только упоминались в высказывании и это в отличие от того ведет скорее к этому, а то – к чему-либо. Если же говорю: это – то – это – то, тогда и то станет, но без переходов, поэтому первое преобразование имеет подобное себе.

15. Также существуют или станут это как то и то как это, но в других преобразованиях, не в тех, которые начинаются с этого или того.

16. Отделяя это от того, отделяю то от чего-либо. Это первое отделение и здесь два несоответствия: каким образом отделяю несуществующее от чего-либо? Каким образом называю несуществующее? Второе же отделение – в сложном представлении: когда отделяется многое и я не знаю, что останется.

17. Это и то различны, пока не сказаны: это сказано в отличие от того. Когда же сказаны, их значения совпадают, и я должен сказать одно. Я скажу одно целое или одно это, просто одно. К одному я прибавляю другое не больше этого и того, но к одному целому я ничего не прибавлю, оно не больше чего-либо.

18. Ты можешь понимать это как подобие поворота. К одному и другому я прибавлю третье и четвертое. Как одно отличается от этого и того, так и третье и четвертое от одного. Одно и другое соединяется с другим, как это с тем. Но это с тем соединилось один раз, а одно и другое не раз. Это соединение есть уже в этом и том: это в отличие от того сказано до того, я сказал то, сказав это и еще не сказав того.

19. Я хочу сказать что-либо и говорю: это. Я скажу: это и то, одно, одно и другое и другое к одному и другому. Всё это я скажу, сказав это, назвав что-либо этим и это не раз, но только однажды сказал это.

II

1. Скажу что-либо. Сказав что-либо, указал и сказал это, и стало это.

2. Скажу это. Сказав это, сказал и то. То стало в высказывании этого, в отличие от него и иначе, чем это.

3. Скажу и то. Сказав и то в высказывании этого как отличного от того, сказал это как другое. Это – первое, это же в отличие от того – второе и только высказывается. Оно существует только в высказывании, также как и то. Но разве это первое существует помимо высказывания? Это – знак чего-либо, оно стало, когда сказал что-либо и нельзя отделить это от высказывания. Такое высказывание будет названием. Здесь есть выбор: я назвал что-либо этим, а не другим. Тогда будет второе это – в отличие от того и это в том же самом преобразовании, а не в другом; в преобразовании: что-либо, это, это и то, одно будет это отличное от того. Второе это существует только в высказывании: оно не было названо.

4. Сказал это в отличие от того, сказал это как другое. Но другое – то, то другое к этому и в этом.

5. Сказал это в отличие от того, сказал это как другое, сказал это как то. Это как то стало также как и это.

6. Сказал это как то и то как это: это – то – это – то. Это одно, но одного нет. Одно не высказывается, оно должно быть или предполагается, как следующее за этим и тем, в одном видим это – то – это – то.

7. Сказал это как то и то как это: это – то, всего однажды. И это – то – это – то тоже один раз. Но одного нет, одно не высказывается, в одном видим что-либо.

В одном и том же высказывании я говорю, во-первых, это и, во-вторых, это в отличие от того, первое – название, второе – отделение. Я отделяю это от того, отделен ли я сам от чего-либо? Существуют ли первоначально предметы, отделенные от меня? Нет, я начинаю с отделения, я не могу даже говорить о первоначальном отделении чего-либо от меня. Представление о разделении возникает позже, после первого различия, когда появляется представление предмета и свойства, причем представление предмета не первое и не предполагается даже первым. Первое – что-либо и это – то, что я скажу о чем-либо, – признак или свойство. Но я могу сказать о нем и другое; возможность выбора, неопределенность в порядке свойств, случайность я назову предметом. Больше ничего я не нахожу в представлении предмета, я не нахожу в нем никакого объединения, кроме случайного. Называя что-либо предметом, я только указываю на некоторое несоответствие. Признак этого несоответствия – время и мгновение, время и вечность. Другой признак – знак и воспоминание, само же несоответствие: отделение и название несуществующего. Я не могу отделить чего-либо от себя, пока это не стало этим в отличие от того, этим и тем, одним. Я не могу говорить ни о чем-либо, отделенном от меня, ни о себе, отделенном от чего-либо. Как появляется первое различие? Я называю что-либо этим; отделяя это от того, я отделяю то от чего-либо. Ты можешь назвать это первой разностью. Здесь есть некоторое несоответствие: что-либо существует только как названное,

существует что-либо это, что-либо до названия не существует, и всё же я называю его. То, что я назвал, – существует. Я называю что-либо этим, отделяя это от того. То – несуществующее, но я назвал его, отделив это от того.

Представление отделяется от предмета, когда мне надо соединить два названия. Представление и было предметом, затем, когда я выделяю что-либо, например цвет и другие ощущения, то есть отделяю это от того, различаю предмет и свойство, представление распадается, остаются смутные воспоминания. Представления нет, но предмет, то есть что-либо, остался, я даю ему другое название, и он имеет другой вид, но предмет всегда один – что-либо это. Таким образом, я соединяю название и отделение. Название – это существующее, отделение и все названия, возникшие через отделение, то есть все вообще названия – это видимость. Некоторый промежуток времени я воспринял как одно большое мгновение. Я имею о нем ясное и простое представление – это первое название. Затем я называю ощущения – цвета, звука или тепла – названия, возникшие через отделение, я произношу их не раз.

В одном и том же высказывании я говорю: это и то в отличие от того, и также все шесть преобразований, и пять дополнительных, и все еще не исследованные преобразования, я произношу их мгновенно, как только скажу что-либо это. Я называю что-либо этим не раз. Я говорю много раз: это и то; но только однажды: это.

Третье исследование об этом и том

I

1. Скажу что-либо. Сказав что-либо, я указал на него и сказал это. Другое – то или не это. Не это – неопределенное или частное отрицание. Также то и не то будет частным отрицанием, а соединение их – частным соединением.

2. Сказал это в отличие от того, сказал и то. Это соединение определенное, и отрицание, которое есть в этом соединении, также определенное. Частное отрицание безотносительно: то и не то не меняются местами. Если же ты назвал то не тем, то меняются знаки того, то не меняется. Также не то не стало тем, но стало в не том. Это и то меняются местами, но, сказав что-либо, я скажу это, назову ли его этим или тем. В определенном соединении я нашел некоторую неопределенность, определенность же, которая здесь есть, – определенность названия и частного соединения.

3. Сказав это и то, сказал одно. Что одно? Это и то, также другое это и то и всякое. Отрицание, которое есть в этом высказывании, полное: одно – это всё. Но когда я скажу это слово, появляется неопределенность: что всё? И что за всем? Эти слова ничего не обозначают.

4. Сказав что-либо, это и то, скажу одно – одно целое и не больше чего-либо. В этом неопределенность одного и всего. Сказав что-либо, это, в отличие от того, скажу одно – одно это. Но ты ждешь другое это или то: ждешь соединения одного с другим. Если соединяется это с тем – это соединение определенное, если соединяется то с не тем – это соединение частное, как соединяется одно с другим?

5. Одно целое не соединяется с другим, при полном отрицании нет другого. Если же одно соединяется с другим, то как это с тем, или как то с не тем, или как-нибудь иначе. Если как это с тем, то это – первое название и оно непосредственно, а одно – не непосредственно, как же оно соединяется? Если же как то с не тем, то как назвать его? Если называю, то этим или одним целым.

6. Если я говорю о чем-либо, то о чем-либо одном. Одно, а не что-либо будет подлежащим. Также я не говорю об этом, но что-либо это об одном. Но одно также одно целое, тогда нет другого: чего-либо этого или того, и я не могу говорить об одном. Это два направления в одном: как одно целое оно не соединяется с другим, как то оно соединяется с не тем и не может быть подлежащим.

7. Если одно – одно целое, то оно однородно: другое в нем, и я не выйду из одного. Если же одно – то, то как соединить его с другим, как назвать его или произнести, не сказав одно целое? Между тем одно целое не произносится, о нем нельзя даже подумать, а то я произношу не раз и соединяю его с не тем. Таким образом оба соединяются. Если

же соединяются, то как? Может, в одном – одно и другое, а в другом – то и не то? Может, в каждом подобие другого?

8. Так определяется одно целое: одно, то, чему не противопоставляется другое, однородное и безотносительное. А другое: другое, возможность противопоставления, неоднородное другому и просто не то; и если здесь противопоставление определенное, то оба соединяются как это и то, а если неопределенное, то как то и не то. Неоднородность же другого в том, что оно не соединяется с однородным ему: в системе должен быть остаток и в рассуждении – небольшая погрешность, также нельзя вывести всё из одного начала.

9. Вот в чем состоит неоднородность: если нельзя говорить обо всём, но только об этом, то есть неоднородность: то, что я скажу неоднородно чему-либо, и то – другому; то, что останется после сказанного, будет остатком. Тогда то и не то не меняются местами и есть что-либо безотносительное, также есть определенность в остатке. Но если бы я мог сказать всё, всё было бы однородно.

10. Вот еще в чем неоднородность: искать пример для всякого рассуждения и всякое это соединять с чем-либо. Также если ничего не продолжается, но существует в начале, то оно неоднородно. Но если бы одно происходило из другого, то всё было бы однородным.

11. Сказав это в отличие от того, я сделаю ошибку отделения, сказав это и то, сделаю ошибку разделению, сказав одно – ошибку оставления и второго оставления, если оставлено одно вместе с этим и тем. Будет ли ошибка в соединении одного с другим? Но как сделать ошибку, если нельзя соединить одно с другим?

12. Я могу назвать это не раз и не раз скажу: это и то – одно. Также, говоря одно и другое, я говорю это и то, но помимо того одно и другое. Если я говорю одно и другое, как это и то, я делаю четыре традиционных ошибки, но при этом я не выхожу из одного, если говорю как это и то, или из другого, если говорю как отличное от того. Я говорю не раз это и то, это и то, но не выхожу из одного, и это в отличие от того и от другого, и не выхожу из другого. Но ты можешь считать, что я бесконечно приближаюсь в одном к другому и в другом к одному.

13. Если определить переход от меньшего знания к большему, как различие степеней, если определить степень одной системы, названия или частного случая в отношении к другой системе, названию или частному случаю, причем к ближайшему названию – к тому, к которому перехожу сейчас от предыдущего, то найдется одна система, или частный случай, или одно название той же степени, что и предыдущее, то есть низшей степени из двух определенных, потому что переход к высшей степени состоит в сравнении двух названий и замене определенного названия для двух названий другим, которое можно назвать характером. Каждое название есть характер, потому что,

получив характер, ищу другой, даю им одно название и заменяю характером. Но так как здесь нет первого названия и от каждого могу идти вверх и вниз, то каждое будет характером. Если же сравниваю два характера, то какой они степени в отношении друг к другу? Один не выше другого, тогда они одной степени. Но, сравнивая два характера, я перехожу от одной степени к другой и дальше так же, причем снова может появиться характер низшей степени, и не раз. Помимо того переход от характеров предыдущей степени к следующему непосредственный, а от характера – к другому той же степени нет перехода. Я соединяю их как это и то и даю название, которое заменяю характером. Перехода нет еще от однородного к однородному, хотя соединить их легко: я соединяю слова, ничего не обозначающие. Но характеры неоднородны. Тогда число степеней между ними бесконечно. Это надо понимать также как бесконечное приближение одного к другому: неопределенное число раз я скажу это и то и, может быть, приближусь к другому.

14. Частный случай, во-первых, название. Но затем это и бесконечное приближение, и бесконечное число степеней. Название чего-либо – вот первое определение частного случая, – чего-либо, не существовавшего до названия – это дополнение к первому определению или второе определение, я воспринимаю это как небольшую погрешность.

15. Надо определить место этой погрешности. Во-первых, приближение к другому в одном и к одному в другом будет местом погрешности. Если ты скажешь то, еще не сказав того, и сказав это, и еще раз то до того, и еще другое то до второго, ты скажешь то, никогда не сказав его. Тогда есть возможность сказать до того, как сказано, и это есть место погрешности.

16. Во-вторых, надо найти определенное место погрешности. Что-либо названо сейчас. Пусть это будет система. Но затем что-либо останется вне системы, например деревья. Это будет остатком. Я назову этот остаток и перейду от прежней системы к новой. Переход от прежней системы к новой будет местом погрешности. Но затем я перейду от второй системы к третьей. Тогда надо найти более определенное место.

17. В-третьих, надо найти более определенное место. Название, это и то – случайны. Случайность – место погрешности. Но не это более определенное место. Остаток, подобный деревьям, не будет последним остатком, он может войти в систему. Но определенное слово, которое я произнес сейчас, останется внешним – это будет последним остатком. Если же определенное слово случайно будет названием – этим или тем, то оно будет более определенным местом погрешности. Таким образом, более определенное место погрешности случайно, и еще более случайно, чем название, и его могло бы и не быть.

18. Но затем я буду искать еще более определенное место погрешности и никакая определенность не будет достаточной. Я найду эту погрешность и в этом и в том, но ей нет места. Она присутствует всюду, как душа в теле.

19. Соединяя одно с другим, я, во-первых, приближаюсь к другому в одном и в другом – к одному. Определенные законы соединения я найду в однородном: в одном, которое не касается другого, или в другом, отделенном от одного. Во-вторых, я соединяю одно с другим, обнаружив остаток и назвав его. Определенные законы соединения я найду в неоднородном, в различии того и не того. В-третьих, слово, сказанное при определенных условиях и в определенное время, случайно соединит одно с другим. Эти три способа соединения – место погрешности и соединение – небольшая погрешность.

20. По первому способу одно соединяется с другим, как это с тем, это соединение определенное. Ты не мог бы произнести или подумать одно и другое, если бы оно не было этим и тем. Но, соединяя так, ты соединяешь только слова: ты не выходишь из одного или другого, и что-либо остается неназванным. По второму способу одно соединяется, как то и не то. Но как произнести его? Я называю его этим и тем. По третьему способу соединение существует сейчас в определенное время и при определенных условиях, оно существует случайно.

21. Ты разделил соединение одного с другим, нашел три слоя. Соединив снова три способа, наложив один слой на другой, ты получишь действительное соединение одного с другим, ты увидишь это как небольшую погрешность, способ – место этой погрешности.

23. Соединение происходит во времени. Присутствует ли время в каждом из способов, когда они разделены? Я не вижу там изменения или длительности и не нахожу признаков времени, место погрешности неподвижно. Когда же появляется время? Можно ли говорить о существовании времени? Может быть, в наложении трех неподвижных слоев есть небольшая погрешность, которую я понимаю как время? Тогда погрешность присутствует всюду и не имеет места.

II

1. Скажу что-либо. Сказав что-либо, это, то, одно, отделил то от другого или это от того, или разделил одно, или соединил одно с другим. Первое будет частным отрицанием и соединением, второе – определенным, третье – полным. Что же касается до четвертого, то здесь будет три слоя: чтобы назвать одно, я сделаю его подлежащим, соединяя полным соединением. Но как подлежащее оно не существует, не имеет имени и названия. Тогда я назову его этим и соединю, как это и то – определенным соединением. Это первый слой.

2. Но соединяя так, я соединяю только слова. Что-либо существует как то, и я соединю одно и другое, как то и не то – частным соединением – это во втором слое. Но если будет и другое частное соединение, то это будет недостаточным. Если же определенное слово

случайно будет этим или тем, то это соединение более определенное – это в третьем слое. Три слоя – места погрешности, погрешность – название чего-либо. Будет ли названо что-либо?

3. Соединяя одно с другим, я не сделаю больше четырех ошибок. Я сделаю их много раз, но те же четыре, также повторю много раз это и то. В этом будет уже определенность: что бы я ни сказал, я скажу это и то.

4. Сказав что-либо это, я говорю это как то в отличие от не того. Но сказав его в отличие от того, я скажу и то в отличие от этого, уже не то в отличие от не того. Таким образом я допустил ошибку.

5. Но отделив это от того, отделил и то от этого, разделил одно, и это вторая ошибка. Сказав же одно, оставил это и то – это третья ошибка. Четвертая – в одновременном оставлении этого и того и одного. Таким образом, соединения с чем-либо уже нет. Тогда ты спросишь: как же соединяется одно с другим, если оно ничего не обозначает? Называется ли что-либо, если, сказав что-либо, скажу одно?

6. В первом названии не было ошибки, и если была погрешность, то небольшая: погрешность – в названии чего-либо, не существовавшего до названия. Сказав одно, я снова повторяю: что-либо, это и то. Здесь будет погрешность, но не больше, чем в отделении того от не того. Это и то повторяются, при повторении же не совпадают – в этом погрешность. Что же касается до четырех ошибок, то они будут и в повторении.

7. Но еще раньше будет несовпадение: три слоя не совпадают, и, может быть, я замечаю это как время. Когда я скажу то, еще не сказав его и сказав только это, также будет несовпадение. Бесконечность степеней между двумя рядом лежащими характерами, несовпадение слоев и повторений – небольшая погрешность. Во-первых, небольшая погрешность существует. Существование небольшой погрешности и будет названием чего-либо. Во-вторых, я наблюдаю небольшую погрешность, например как время или высказывание того до того, как оно будет сказано. Наблюдение небольшой погрешности, во-первых, есть погрешность, не другая, но та же самая: я наблюдаю небольшую погрешность тогда же, когда допускаю ее. Во-вторых, я вспоминаю ее. Я вспоминаю наблюдение небольшой погрешности – это второе наблюдение, но только при этом я могу разделить наблюдение небольшой погрешности от ее существования. Это вторая погрешность.

8. Наблюдение небольшой погрешности, небольшая погрешность и название чего-либо – это одно. При втором наблюдении я разделяю одно от другого, и это вторая погрешность. Если же что-либо называется, то благодаря второй погрешности. Но если бы не было второй погрешности, не было и первой: если что-либо всегда названо, то никогда ничего не называется и здесь нет погрешности.

9. Но теперь можно еще иначе определить место погрешности: тот, кто называет, будет местом погрешности, и это место ясное и определенное; определенные условия и определенное время – признаки этого места.

10. Когда называется что-либо, тогда ли, когда скажу это, или когда скажу одно, или в одном из повторений? Но разве что-либо существует во времени? И разве в одном повторении скажу больше, чем в другом, или что-либо другое, кроме этого и того? Сказав что-либо это, я сказал уже и то, и одно, и все слои повторения. И в небольшой погрешности, в несовпадении слоев было сказано что-либо. Много повторений и много слоев, но это я сказал только однажды и однажды сказал что-либо.

III

1. Скажу что-либо. Сказав что-либо, я сказал это. Но также я сказал это для того, чтобы сказать что-либо. Таким образом, эта последовательность обратима.

2. Сказав это, сказал то или в отличие от того. Здесь нет обратимости. Также если сказал то до того, и тогда нет обратимости. Если, сказав это, сказал то или в отличие от того, то это соединение прямое, если же сказал то до того, и другое то, и третье, то это не соединено с тем прямо. В этом случае, если дано то, то всегда есть другое раньше, и так для всякого того. Но это раньше того и соединено с тем прямо, поэтому предполагается то первое, а неопределенно долго повторяется другое – не первое, а среднее. То первое предполагается, но не дано, то среднее дано, предполагается же продолжающимся неопределенно долго. Эта последовательность необратима, и места первого и среднего не переставлены, но переставлены характеры этих мест. Таким образом, в высказывании этого и того есть две последовательности: прямое соединение и не прямое, и обе необратимы.

3. Сказав это и то, сказал одно. Можно сказать одно после этого и того, также можно разделить одно и сказать одно – это и то. Это два высказывания, но каждое необратимо. Они необратимы, так как не происходят одно из другого, но соответствуют отделению и разделению. Также скажу ли я одно целое или одно это, высказывание не станет обратимым.

4. Из всех высказываний обратимым будет только первое. После первого названия последовательность прерывается: она продолжается неопределенно долго, сказав это, я скажу то и то до того – это будет то второй степени, но затем я предполагаю и могу назвать то любой степени. Последовательность предполагается продолжающейся в одну сторону, но при высказывании продолжается в другую. Но я должен назвать определенное то. Когда же сказано это и то – одно, последовательность закончена и начата вторая, но частная последовательность степеней того не может быть закончена. Во второй последовательности также будет частная последовательность

степеней того, и она налегает на первую частную последовательность и также другие.

5. Если одно соединяется с другим, то, во-первых, потому что первое название обратимо, во-вторых же, благодаря обратимости характеров мест первого и среднего. Сказав что-либо, это, то, одно, соединю его с другим. Но также, сказав это, то, одно и соединив его с другим, скажу что-либо; что же раньше: что-либо или одно – последнее, что будет сказано? Когда будет сказано что-либо – в начале, когда назову его этим, или позже?

6. Если, сказав что-либо, скажу это, то, по-видимому, что-либо раньше, если же скажу это для того, чтобы сказать что-либо, то раньше скажу это. Но разве что-либо имеет другое имя, помимо имени этого? Если и имеет, то не будет названо раньше этого. Помимо того, какое же у него еще может быть имя, кроме имени этого? Но если и есть другое имя, то всё равно оно называется именем этого.

7. Если что-либо названо именем этого, то в отличие от имени того, и вот оно названо этим, и тем, и одним. Но одно не больше чего-либо или этого, и что-либо не названо. Но помимо того это никогда не дойдет до того, и последовательность того, того другого и третьего никогда не будет закончена. Другая же последовательность *что-либо – это и то – одно* закончена и снова начата, и есть уже вторая незаконченная последовательность, и также третья, и четвертая, и они налегают друг на друга, но не совпадают. Таким образом, есть некоторая точность названий и повторение того же самого, но бессодержательное, и приблизительность, и небольшая погрешность при повторениях.

8. Благодаря некоторому несовпадению существует различное и отдельное и можно сказать что-либо. Некоторое совпадение – это и есть частный случай. Но теперь ты спросишь, что же раньше: некоторое несовпадение, незаконченная последовательность, что-либо, это или то?

9. Как понимать слово «раньше»? По-видимому, не во времени. Если же не во времени, то, может, по значению? Может, одно раньше другого, если из него можно сделать вывод, если из существования одного следует существование другого? Если так, то одно однородно другому и это не соединяется с чем-либо, тогда что-либо не называется. Также, если есть необратимая последовательность, то всегда кто-нибудь обзревает ее, причем раньше предыдущее, а потом последующее, если же нет времени, то нет раньше, но сразу. Может ли быть что-либо раньше другого не во времени? Но если не может, то нет исследования и нет никакого понимания, кроме, может быть, того, которое не нуждается в рассуждении.

10. Может быть, так надо понимать слово «раньше»: что-либо раньше того, что сейчас. Если сейчас – это некоторое мгновение и существующее, то раньше – то, что предполагается вне этого

мгновения. Таким образом, раньше будет не во времени, но по предположению.

11. Если что-либо называется, то сейчас в определенное время и при определенных условиях. Может быть, времени нет, нет того, что называется длительностью, изменением, может быть, время – это забывание мгновения и вечности, и всякое движение останавливается, когда я замечаю ограниченность и законченность определенного промежутка, но если существует что-либо отдельное и частный случай, то в определенное время и при определенных условиях. Какие условия определенные? Место в пространстве, размеры, отдельные ощущения. Определенное же время – время, предшествующее мгновению. Я назову эти условия и время границами некоторого промежутка – это будет предположением. В некотором промежутке я наблюдаю частный случай, при этом время, место в пространстве, размеры и определенные ощущения соединены так, что одно из них или несколько можно считать постоянными или не принимать во внимание и лучше всего – время.

12. В определенное время ничего не изменяется и не происходит, в определенное время нет времени. И также при определенных условиях изменяются условия. Например, существует ли качество? Если говорить об определенных условиях, то качества нет, есть, например, колебания; но в некотором промежутке существует качество.

13. Определенное время и определенные условия – признаки частного случая – предположение. Ты скажешь: какое же это предположение, это было сейчас и не отделяется от частного случая. Но почему предположение должно быть почти отделено от частного случая, как, например, колебаний? Можно предполагать: деревья и вестники; и лучше, если предположение соединено с частным случаем. Но ты не сможешь предположить частный случай и что-либо; предполагая частный случай, ты предполагаешь какое-нибудь название. Определенное время и определенные условия – признаки частного случая, но не частный случай, поэтому их можно предполагать. Также можно говорить об определенном времени и определенных условиях, не исследовав времени и условий, так как это частное время, но общее время исследовать труднее, потому что его, по всей вероятности, нет. Но почему я вижу изменение и движение, испытываю скуку? Если я испытываю скуку от того, что время течет медленно, ты не убедишь меня рассуждениями, что времени нет.

14. Если времени нет, то что значит: время течет медленно? Это еще более определенное время, и нельзя сказать, что его нет, есть представление времени – ведь это и есть время. Если времени нет, то что же течет медленно или стоит неподвижно? Я вижу здесь какую-то необратимость, но не могу сказать, что необратимо, потому что время, может быть, совсем пустое, также есть здесь необходимость, причем в сравнении с другой наиболее сильная и не зависящая от меня, также

лишенная всякой цели и неопределенная. В этом медленном течении или неподвижном стоянии я не нахожу уже признаков времени: изменения и движения; но некоторая длительность осталась. Но может, и длительности уже нет, осталось некоторое отсутствие, необратимость, неопределенная необходимость, которая угнетает. Может быть, при исследовании времени я дохожу до его источников, но я прошел мимо, я не заметил определенного соединения, время ускользает.

15. Что же касается до частного времени, то есть определенного и определенных условий, то это предположение. Это вполне определенное и ясное предположение, которое можно проверить: хотя определенного времени и определенных условий нет, то есть они не существуют так, как существует частный случай, но их можно заметить или предположить – и это сейчас одно – на границах некоторого промежутка. Определенное время и определенные условия окружают некоторый промежуток, но в промежутке нет времени и условия там изменились. Определенное время и определенные условия на границах промежутка – это те, которые создаются отделением и разделением, то есть незаконченная последовательность степеней того. Правило этой последовательности – четыре традиционные ошибки. Но сравнение нескольких последовательностей, несовпадение их – это в промежутке, то есть частный случай. Когда же называется что-либо? Когда последовательности не совпадают, когда наблюдаю частный случай. Сейчас, в определенное время и при определенных условиях было названо что-либо. Но определенное время и условия создаются отделением и разделением, поэтому одно раньше. Что-либо будет сказано, когда скажу определенное слово, случайное и, может быть, не имеющее значения, это будет наиболее определенным частным случаем. Я начинаю с чего-либо. В определенной последовательности название чего-либо будет последним, если же я начинаю последовательность, то она раньше.

IV

1. Если можно говорить о существовании чего-либо, то о существовании в определенное время и при определенных условиях. Если же что-либо раньше этого и того, то только по предположению. Определенное время и условия – границы некоторого промежутка. В промежутке я найду достоверность и определенность, но если я назову что-либо определенное, то есть это, оно будет на границах промежутка. Таким образом, я не найду некоторой достоверности.

2. Если что-либо существует, получив имя и название, то что-либо это будет первым. Но после этого я уже сказал то и другое, таким образом, и это будет первым по предположению: сейчас я сказал то. Помимо того, оно будет на границах. Надо найти подтверждение для исследования, критерий или некоторую достоверность.

3. Что-либо существует сейчас, но при этом предполагается и поэтому существует раньше. Но другое, то, что я сказал после чего-либо, тоже не существует. Если же я потом опять вернусь к чему-либо, то оно не станет существующим, потому что всегда предполагается.

4. Скажу что-либо. Сказав что-либо, сказал это. Таким образом, что-либо стало предположением. Если же я сказал это, и это – что-либо определенное, например знак или слово, то это будет чем-либо. Случайный знак будет чем-либо, и нет надобности в особенном значении.

5. Сказав это, сказал и то. Но еще до того сказал то и много незаконченных последовательностей. При этом я пользовался знаками, не имеющими особенного значения, то есть не соединенными с чем-либо определенным.

6. Сказав это и то, сказал одно. Но на одном нельзя остановиться, я скажу что-либо или это и соединю с другим. В одно и то же время я скажу что-либо и соединю одно с другим, и здесь время надо понимать как определенное время. Эти два перехода: одно – что-либо и одно и другое различны только при исследовании. Они различны как последовательность, но во времени – одно и то же.

7. Ты скажешь: последовательность раньше времени. Я предполагаю вневременную последовательность: арифметику ангелов, расположение деревьев в саду, разговоры вестников. Если одно и другое различны, то во времени, но вне времени – одно и то же. Каким образом различные переходы – одно и то же во времени?

8. Сказав одно, я должен соединить его с другим. Я соединяю его как это и то, как то и не то, в незаконченной последовательности, также в определенное время и при определенных условиях. Помимо того, соединение должно быть действительным, а не предполагаемым. Но что же будет действительным, а не предполагаемым, кроме чего-либо?

9. Понимание без рассуждения не нуждается в предположении. Если же есть рассуждение, то – что-либо предполагается. Но помимо предполагаемого должно быть что-либо не предполагаемое, необходимо некоторое подтверждение. Подтверждением будет то, что случайно находится, например, в частных исследованиях о движении, – измерение.

10. Какой-либо знак в одной из незаконченных последовательностей, определенное слово, не имеющее особого значения, название, которое ты случайно нашел, – вот что будет подтверждением. Названия, имеющие особенные значения, предполагаются. Ты соединишь одно с другим, и это войдет в систему. Но некоторое определенное обозначение, последнее слово, которое ты произнес сейчас, в определенное время и при определенных условиях, останется внешним системе. Это слово не имеет особенного значения, и в это время будет сказано что-либо.

11. При этом будут объединены два перехода: одно – что-либо и одно и другое, причем не как последовательности, а во времени. Ты скажешь: как объединить в одно и то же время различное? Если последовательность раньше времени, то нельзя объединить различное, но если время раньше, тоже нельзя. Но может, время и последовательность имеют кроме общей области и различные? Некоторая достоверность и определенность – один из признаков времени. Этот признак не лежит в общей области, и о нем нельзя сказать раньше и после, но только сейчас или: только что было и сейчас будет.

12. Только что было и сейчас будет – это не раньше и не после, но границы некоторого промежутка, границы мгновения, следовательно, время. Сейчас – не время, но границы сейчас – определенное время. Только что было и сейчас будет – или границы мгновения – вневременный признак времени, но это признак только времени, а не последовательности. Этот признак – как граница некоторого промежутка – предполагается. Таким образом, только что было не раньше того, что сейчас будет; и помимо этих двух границ есть и другие.

13. Что-либо по предположению раньше этого, когда же в одной из незаконченных последовательностей ты найдешь что-либо – оно будет после этого. Это обратная последовательность от этого к чему-либо. При этом ты не предполагаешь чего-либо, а случайно находишь его. Если что-либо предполагается первым, то не может быть другого предположения, если же что-либо найдено, то в конце, и если оно теперь будет первым, то не по предположению, а случайно, если же предполагается первым, то не что-либо, а другое.

14. Если что-либо существует одинаково, как в начале, так и в конце, и если совпадают не последовательности, а направление вперед с направлением назад, то времени уже нет. Предположение отделено от случайного существования чего-либо. Но в определенное время и при определенных условиях они снова соединяются, тогда уже нет времени.

15. Разложив мгновение на две последовательности, отделив предполагаемое от того, что существует случайно, ты найдешь время. Его нельзя удержать и трудно исследовать, потому что время – это не последовательность, не прямая и не обратная, последовательность – это то, на чем видно время. Пока мгновение не разложилось – времени нет, когда же разложилось – его тоже нет, потому что остались только последовательности. Ты найдешь подтверждение этому: как назвать ту часть времени, которая есть? Прошлого и будущего нет, а настоящее не время. Но ты убежден в некоторой реальности времени, испытывая скуку или нетерпение от медленного его течения.

16. Признаки подтверждения: начинать с чего-либо и искать название, неоднородное чему-либо. Название чего-либо – частный

случай. Но здесь есть небольшая погрешность: сказав что-либо и это, я сказал в отличие от того. Таким образом, что-либо – это частный случай по предположению. Эти признаки общие.

17. Более определенные признаки: определенный знак или слово, не имеющие особенного значения. Случайно этот знак будет этим или тем, он не предполагается, а находится в определенное время и при определенных условиях. При этом что-либо будет раньше и позже: по предположению и в последовательности. Также предположение должно быть соединено с существованием. Эти признаки особенные.

V

1. Скажу что-либо. Сказав что-либо, сказал это. Таким образом, что-либо существует во второй раз. Оно существует и нуждается в подтверждении своего существования. Название чего-либо этим будет подтверждением. Это второе существование, а первое только предполагается.

2. Сказав это, сказал его в отличие от того. Таким образом, подтверждение недостаточно.

3. Сказав это в отличие от того, сказал то и то до того. Здесь будет подтверждение подтверждения, и этот ряд никогда не будет закончен, и подтверждение недостаточно. Одно – признак недостаточности ряда подтверждений.

4. Сказав одно, соединю его с другим. Если одно соединяется с другим, то есть и другой ряд подтверждений и вместе с этим множественность и различное, но один род однороден.

5. Я нахожу что-либо, останавливаюсь на некотором мгновении и создаю ряд предположений, обосновывающих его. Этот ряд идет назад – это простая последовательность, не время. Времени нет, пока не станет следующее мгновение или другой ряд.

6. Не-то – границы чего-либо, получившего название, то есть этого или того. Определенное время и определенные условия – границы мгновения. Но выделение чего-либо из мгновения, вмещающего его подобно сосуду, произвольно. Не-то – первая граница мгновения, определенное время и определенные условия – вторая. Что создает определенное время и определенные условия?

7. Что-либо, ограниченное не тем или определенным временем и условиями, определено. Подтверждение создает и определенность. Простое название, указание, ограничение того не тем есть подтверждение без рассуждения; слово, не имеющее особенного значения, – подтверждение с рассуждением, и это создает определенное время и определенные условия. Но есть и другая определенность, которая не нуждается в подтверждении.

8. Из двух направлений времени легче понять направление назад – это последовательность предположений, начинающаяся от настоящего мгновения. Но времени присуще, скорее, прямое направление. Это и имеют в виду, когда говорят, что время течет.

9. Я нахожу обратное направление в последовательности *это, то, то до того и прямое*, когда соединяю одно с другим. Соединение одного с другим есть подтверждение.

10. Некоторую последовательность, идущую в обратном направлении, я накладываю на что-либо. При этом направление изменяется. Изменение направления – знак чего-либо. Изменение направления – время.

11. Это и то меняются местами. Ряд предположений недостаточен. В соединении одного с другим нет определенности. Должно существовать неизменное и безотносительное, что не зависит от положения и точек зрения. Изменение направления безотносительно, но затем я ищу другое, то, что принадлежит к частному случаю. Ожидание, нетерпение, скука – вот что безотносительно. Это признаки времени. Другой признак – изменение направления при наложении некоторой последовательности на что-либо. Таким образом, время есть безотносительный знак чего-либо, некоторого существования.

12. Что-либо или частный случай не имеет направления. Присоединяя к чему-либо ряд предположений, я даю ему направление. Но оно получает прямое направление, а не обратное, при наложении направление изменилось.

13. Когда изменилось направление? Сейчас, когда я обратил внимание на что-либо, назвал его этим. Сейчас или мгновение – это начало: я должен сосредоточиться, обратить на что-либо внимание, при этом я начинаю новый ряд и одновременно меняю направление.

14. Но, может быть, это изменение направления только кажущееся? Может быть, есть только настоящее мгновение и ряд предположений? Может быть, настоящее мгновение нуждается в некотором подтверждении и видимость изменения направления – признак подтверждения? Тогда ничего не изменяется и не течет, но существует сейчас, и если я увижу что-либо, я скажу: оно есть, если же мне потребуется подтверждение, я скажу: оно стало сейчас.

15. Если мне потребуется подтверждение, я должен буду сосредоточиться или обратить внимание на что-либо. Я выделяю что-либо, и оно будет началом. При этом я увижу изменение направления. Это только замещение начала. Я говорю: время течет, что-либо изменилось, вместо того чтобы сказать: оно стало сейчас.

VI

1. Наблюдая деревья в саду во время дождя, огонь в камине или течение реки, ты находишь при этом некоторую определенность и ясность. Ты скажешь: я достиг некоторого равновесия, я увидел большое мгновение, когда времени не было, существует что-либо достоверное. Но затем ты заметишь небольшую погрешность, и равновесие будет нарушено.

2. Когда существует большое мгновение, можно дать название чему-либо. Это будет подтверждением, при этом почти нет рассуждения. Так

дают названия вестники и деревья. Если же ты заметил небольшую погрешность, то названия сомнительны.

3. Заметив небольшую погрешность в некотором равновесии, я начал исследовать. Я сказал что-либо и сказал это. Я заметил здесь некоторое удвоение: я предполагал, что что-либо существует, но, назвав его этим, я дал ему снова существование. При этом оно существует как бы в первый раз: я увидел, что оно не существовало до названия.

4. Сказав это, я сказал его в отличие от того. Если бы я сказал прямо это, я не сомневался бы в существовании чего-либо. Также второе существование чего-либо я принял бы за первое и единственное. Теперь же я увидел небольшую погрешность: я не сказал это, но это в отличие от того. Я отнес эту погрешность к началу. Я заметил некоторое удвоение и, вспоминая, как я сказал это, сказав что-либо, предположил, что заметил его и тогда.

5. Сказав это в отличие от того, я сказал и то. Я сказал то, еще не сказав его, только указав на это. Теперь я скажу то до того, и здесь будет ряд предположений, потому что и первое то было предположением. Эти предположения возникают у меня при первом отделении или разделении. Когда же возникает ряд предположений, я не вижу ничего определенного и ясного и нахожусь в сомнении.

6. Я сказал это и то, сказав же это и то, я сказал одно; одно не больше чего-либо или этого, таким образом, сомнение не покидает меня. Если же я соединю это и то, скажу одно и другое, я найду некоторую достоверность.

7. Я назвал что-либо, при этом допустил небольшую погрешность. Затем я наблюдаю ее. Я наблюдаю ее дважды: во-первых, я наблюдал небольшую погрешность тогда же, когда допустил ее. Некоторое наблюдение и было небольшой погрешностью. Затем я наблюдаю ее позже, это второе наблюдение и вторая погрешность. Таким образом, я заметил и здесь некоторое удвоение.

8. Понимание есть воспоминание о некоторой определенности мгновения. Я вспоминаю сейчас некоторую определенность мгновения, она была у меня раньше. В то время я дал название чему-либо, я вспоминал тогда что-либо, не существовавшее до названия. Таким образом, и в воспоминании есть некоторое удвоение.

9. Если бы была только одна погрешность, то кто бы ее заметил? Назвав что-либо, я допустил небольшую погрешность, но заметил это позже, наблюдая ее или вспоминая. Это вторая погрешность.

10. Что-либо существует и нуждается в подтверждении. Название чего-либо будет подтверждением, причем без рассуждения, если я не заметил погрешности, и с рассуждением, когда замечу. Таким образом, и здесь есть некоторое удвоение.

11. Если же существует подтверждение без рассуждения, то, может быть, существует и равновесие без погрешности? – Если существует что-либо, не нуждающееся в подтверждении, то есть и равновесие без

погрешности. Но всякое подтверждение есть некоторое удвоение и погрешность. Таким образом, всякое равновесие есть равновесие с небольшой погрешностью. Но чтобы убедиться, что это и есть полное равновесие, не требуется подтверждения.

12. Некоторое тягостное ожидание, нетерпение, скука сопровождают наблюдение времени. Это ощущение реальности. Оно утомительно и не доставляет наслаждения. Другое ощущение реальности – в большом мгновении, и это не утомляет.

13. Ты можешь на мгновение остановить течение времени. Ты увидишь начало мгновения, но не сможешь удержать, и конец его будет утерян. Начало мгновения – это начало некоторой реальности. Это третье ощущение реальности.

14. Ты назвал что-либо этим. Ты обратил внимание на некоторую определенность, сказал это или то. Случайно некоторый знак, поворот головы, наблюдение или слово получило определенность, стало этим или тем. В некотором промежутке, в большом мгновении ты назвал что-либо этим. Сейчас, только что, ты произнес некоторое слово, может быть, не имеющее особенного значения, при этом что-либо получило подтверждение. Это четвертое ощущение реальности.

15. Чтобы найти некоторую достоверность, надо соединить одно с другим. При этом должно быть что-либо безотносительное. Я нашел безотносительное: некоторый случайный признак времени, название в большом мгновении, начало и знак, может быть не имеющий особенного значения. Это признаки небольшой погрешности в некотором равновесии: что-либо, не существовавшее до названия, было названо, так как нуждалось в подтверждении.

Характеры преобразований

Если, сравнивая несколько вещей, я найду другую вещь, имеющую к ним отношение, и скажу: вот эта вещь пусть будет признаком тех вещей, – то это будет частным преобразованием. При этом я не отделял и не разделял, также не говорил: это и то – одно. Но если я скажу: это и то – одно, то одним я заменяю это и то. Одно я назову инвариантом, а такое преобразование определенным преобразованием.

Если это и то заменить одним, то найдется другое, и одно и другое можно будет заменить третьим. Таким образом, один инвариант заменяется другим. Но можно определить характер этой замены одного инварианта другим, при этом меняется направление, то есть я перехожу к вещам посторонним – это было названо поворотом. Замена второго инварианта третьим – того же характера. Если же взять другие инварианты и найти другой характер, а затем сравнить первый со вторым, то можно найти новое преобразование. Рассматривая его по способу инвариантности, найдем инвариант двух характеров, затем заменим его на другой и т. д. Но можно найти характер этой замены –

это будет характер или поворот второй степени – новое изменение направления.

Может быть, можно рассматривать характер первой степени как инвариант замены инвариантов? Если затем он заменяется другим инвариантом, то это снова инвариантное преобразование; если же он сравнивается с другим и заменяется третьим, посторонним – инвариантом замены инвариантов, то это частное преобразование, если и первое было частным, и характер этой замены – второй степени.

Когда я нахожу характер, я не могу удержать его надолго. Оставление характеров происходит двумя путями. Я допущу ошибку при исследовании. Если она не будет замечена, исследование на этом месте можно считать законченным. Дальше наступают инвариантные преобразования – это не имеет значения. Но через некоторое время я нахожу другой характер. Если ошибка не была замечена, он несравним с первым характером и степень его не выше первой. Таким образом, два характера отделены промежутком. Они оба первой степени, но не друг к другу, в этом случае они несравнимы. Они не соединены и не находятся в каком-либо отношении друг к другу, поэтому они и не различаются: есть один характер для каждой степени, различие их – небольшая погрешность. Но также можно сказать, что число степеней между ними – бесконечное, и бесконечное число степеней я воспринимаю как погрешность. Если же ошибка была замечена или исправлена, то я вернусь к характеру, и в этом случае степень второго характера выше первой степени. Здесь промежуток разделяет характеры разных степеней и оставление характера есть переход к другой степени. Если же ошибки не было, то исследование всё же будет приведено к концу, и затем я перейду к другому делу. Но потом опять вернусь к исследованию характера, и здесь промежуток отделяет характеры разных степеней или тех же самых. Промежуток между двумя характерами принадлежит к инвариантным преобразованиям.

Всякое отделение или разделение есть только замена инвариантов, например: это – это и то, это и то – одно. Но в этом нет определенности, я не скажу больше чего-либо или этого, если же инвариантное преобразование всё же имеет применение, это происходит потому, что допускается небольшая ошибка: во всякое инвариантное преобразование входит частное. Таким образом, характеры разделяют инвариантное преобразование, они составляют систему пересекающихся промежутков. Но может быть, наоборот: нет преобразования, которое было бы вполне частным, всякое частное преобразование разделяется инвариантным? Составляют ли инвариантные преобразования, пересекающие частное преобразование, систему промежутков? Или это принадлежит к небольшой погрешности?

Если в инвариантном преобразовании допускается небольшая погрешность, то характеры разделяют инвариантное преобразование. Разве их можно выделить? Преобразование остается инвариантным. Но характеры, пересекающие преобразование, частные – это или то: пример, предположение, догадка. Характеры придают значение инвариантному преобразованию, но инвариантное преобразование создает характер. Это небольшая погрешность: преобразование осталось инвариантным. Если же в частном преобразовании имеется небольшая погрешность, то что разделяет его? Отделение и разделение, соединение названий и слов. Это не система, это пропуски или промежутки.

Небольшая погрешность к инвариантному преобразованию создает характер, а к частному – пропуск или промежутки, это только недостаток. Но может быть, и это имеет значение? Может быть, так сохраняется характер? Ведь характер – это частный случай, небольшая погрешность в некотором равновесии. Что же касается до погрешности к инвариантному преобразованию, ты найдешь ее как ошибку в системе, как пример, опровергающий правильное рассуждение, как необоснованную догадку.

В системе инвариантного преобразования начало есть небольшая погрешность. Это – как возможность свободного выбора. Вместе с тем эта ошибка или небольшая погрешность есть начало характера. При этом само инвариантное преобразование только небольшая погрешность по отношению к характеру, ведь существует характер, а не инвариантное преобразование. Также начало характера есть небольшая погрешность к другому, например к несуществующему.

Если характеры нельзя соединять, то каждый характер есть начало или первый признак, это относится к характерам всех степеней. Но если первое с первым не соединяется никаким способом – это не имеет применения. Но может, есть различие в начале и в первом, может, существует степень начала? Степень характера относится к порядку исследования, к переходам, степень начала есть размер или величина – число промежутков или переходов. Это признаки внешние, не определяющие свойств характера или начала, и здесь возможно применение: можно сосчитать и сравнить. Не станет ли начало инвариантом? Нет, начало – признак характера. Но ты можешь исследовать его отдельно: начало – один из характеров. Это не характер первой степени, также ни одна из следующих степеней не будет его степенью. Его степень – второго порядка. Начало, как начало исследования, до всякого другого характера. Если же начало есть число промежутков, то оно после всех характеров.

Если же оно – признак характеров первого порядка, то оно вместе с ним. Поэтому его степень нельзя сравнивать со степенью других характеров, и оно второго порядка. Может быть, существуют и более

высокие порядки, но если я назову несуществующее или что-либо – этот пример ничего не даст, а других я не знаю.

Не существует двух характеров одной степени. Следующий характер – второй степени по отношению к первому. Эта последовательность относится к порядку исследования, характеры не соединены. Я сравниваю характеры в инвариантном преобразовании и заменяю это и то одним. Характер этой замены будет характером второй степени. Но те характеры, которые я сравниваю, разве они не одной степени? Нет, между ними бесконечное число степеней.

Инвариантное преобразование однородно: то следует за этим. Также всякая последовательность инвариантом однородна. Но нет последовательности характеров, также нет однородных характеров или характеров однородных инварианту. Можно дать полный список инвариантов, но в полном списке инвариантов есть погрешность: этот список никогда не будет закончен. При исследовании инвариантов может не быть погрешности в отношении к самим инвариантам, например, если я не забыл ни одного из них, но всегда есть погрешность к частному случаю, и эта погрешность большая. Нельзя перечислить все характеры, но каждый характер дает некоторую полноту. Также при исследовании характеров может быть погрешность, но только в отношении к характеру – к названию или обозначению. Эта погрешность небольшая.

Имеет ли значение память при исследовании характеров? Нет, характеры не запоминаются, запоминаются инварианты. Характер возникает при обозначении, если же он обозначен – то это инвариант. Таким образом, забывание характера не случайно, это не есть погрешность. Но если он запоминается ненадолго, это небольшая погрешность.

Характер существует как это и то. Если это и то соединены – они во времени. Изменение во времени подобно забыванию характера, но погрешность здесь больше.

Характер нельзя узнать через обучение, это принадлежит к образу жизни. Тем не менее этому можно учиться: также память имеет при этом значение, хотя небольшое.

□1932-1933□

13

Классификация точек

Точкой я назову что-либо, о чем можно сказать это или то. Различаются точки своим значением. Так как точка не занимает пространства, или, лучше сказать, не имеет очертаний, также к ней не принадлежит соединение, то ее значение будет ее формой или определением. Значение точки определяется близостью ко мне, таким

образом, ей не соответствует число, определяемое порядком. Точка получает форму в зависимости от того, какое она имеет для меня значение. Близость и отдаленность не есть отношение, но способ иметь что-либо.

Близость обозначается соответствием. Соответствие есть вообще знак. Вот виды соответствий: полное соответствие, определяемое присутствием, и другое, – определяемое порядком. То, что не имеет никакого знака, то есть ничему не соответствует, есть несуществующее. Что же касается до некоторого несоответствия или небольшой ошибки в соответствии – это необходимо принадлежит к соответствию. Таким образом, я разделяю что-либо на соответствующее и не соответствующее чему-либо – и в случае соответствия на присутствующее или имеющее порядок.

Несуществующим называется еще некоторая невозможность сказать что-либо или граница. Если одно направление до поворота называть порядком или классом, то несуществующее – то, что не может быть обозначено словами данного порядка или класса. Таким образом, для этого вида несуществующего может быть найдено соответствие со словами, не имеющими значения или лишенными смысла. Я считаю это положение очень важным для теории соответствий. Только с помощью этого положения можно определить границы знания, также отличие высших порядков несуществующего от низших.

Можно ли дать основание для классификации точек? Оно дано в понятии близости. Но так как близость не есть отношение и выше порядка, то нет определенного числа для разделения точек. Есть различные виды близости, близость того или другого качества и характера, но я не нахожу сейчас чисел, соответствующих характерам и качествам близости. Я не утверждаю, что такие числа не существуют или не могут быть открыты.

Всё же можно и сейчас уже установить некоторую классификацию точек для каждого вида близости. Я приведу два примера.

1. Предельной точкой я называю границу порядка или направления. Я знаю и могу знать, что лежит за каждой вещью в одном направлении, то есть могу найти соответствие класса порядка для каждой вещи. Тем не менее на каком-то месте у меня пропадает к ней интерес. Так как элементарное направление, то есть во времени, не ограничено, то я могу добавлять новые слова, но за определенной точкой они не имеют значения. Почему? Это зависит от близости. На определенном месте я убедился, что некоторые вещи не имеют ко мне отношения, они стали несуществующим. Это определенное место есть предельная точка или граница знания. Но если в свое время наступит поворот – его местом будет предельная точка, но она не будет границей знания. Место следующего поворота – вторая предельная точка, и число их неопределенно. Таким образом, есть одна предельная точка в ряду и неопределенное число их, если наступают повороты. Надо исследовать:

имеется ли последняя предельная точка и сколько предельных точек между двумя рядом лежащими точками. Что касается до первого, то утверждаю, что есть последняя точка. Доказательство существования последней точки еще предстоит найти. Мне кажется, путь к этому я указал в «Окрестностях вещей». По всей вероятности, будет доказано, что одна только точка, поэтому она будет последней. Но пока это еще трудно совместить с существованием нескольких точек. Что же касается до числа точек между двумя рядом лежащими, то я думаю так: рядом нельзя понимать как последовательность. Предельные точки не лежат в ряду, здесь нет направления, это место поворотов. Но от одной точки я перешел к другой. Возможно ли это? Не предполагает ли всякий переход некоторого направления? Между одной точкой и другой – отсутствие, они не соединены. Можно доказать, что они лежат на одном месте. Переход от одной точки к другой есть начало. Число начал не определяется известными нам числами, и так же число точек. Между двумя точками нет ни одной, но на месте каждой точки – неопределенное число их, также рядом лежащая. В качестве примера предельности точки можно привести еще сотворение мира. Как классифицировать эти точки? Я отнесу к первому классу предельные точки, ко второму – те, которые лежат за предельными точками. Затем я доказываю, что предельных точек не больше одной, потому что предельные точки не соединены, следовательно, о них нельзя сказать: две или три; некоторые предельные точки, так можно сказать о них, но некоторые не есть число, большее единицы, потому что определяется непосредственным взглядом. Но я не утверждаю, что невозможно найти другие числа, числа характеров и качеств, принадлежащие предельным точкам. Число точек, лежащих за предельной, не ограничено, и они все в несуществующем. Действительно, за каждой вещью, не имеющей ко мне отношения, я могу найти другую вещь, не имеющую ко мне отношения. Точки, лежащие до предельной, также предельные, их число не больше единицы или другое, неопределенное. Это следует из того, что все я могу разделить на два класса: имеющее ко мне отношение и то, что не имеет ко мне отношения. Число же их неопределенно, потому что точки не соединены. Неопределенное число не может быть перенумеровано, число же точек за предельной можно перенумеровать для каждой точки. Еще надо прибавить, что, когда будет доказано существование предельной точки, будет определено новое соединение и разделение точек.

2. Пусть системой будет собрание точек, может быть, это некоторые точки, даже одна, или их много, и множество их определяется числом. Всякое собрание точек есть система и нет беспорядочного собрания, так как определяется или порядком, или близостью. Старой системой я называю ту, которая не имеет ко мне отношения, новой – имеющую. Всякое существование есть некоторая система, но также существующим я называю это или то, что еще не стало системой. Это

или то есть начало – то, что имеет ко мне отношение сейчас, когда я обратил на него внимание. Это новая система, в ней не больше одной точки. Всякая предельная точка принадлежит к новой системе. Исследование, когда понимание его не занимает времени, характер или поворот головы – вот что новая система. Чтение исследования, написанного на нескольких страницах, ряд поступков, обнаруживающих характер, занимают время – это старая система, она лежит в несуществующем. Таким образом, различие старой и новой системы есть небольшая ошибка или погрешность. Существует только одна система – новая, она содержит всего одну точку. Как классифицировать точки старой и новой системы? Разделение здесь уже дано: одна точка и все остальные. Одну точку я определяю так: новая система, начало, существующее, имеющее ко мне отношение и т. д. Нетрудно определить и остальные. Но имеется еще различие между новыми системами, их предстоит исследовать. Также различаются новые системы, как существующие и несуществующие высшего порядка. Могут быть и другие разделения: начало отлично от новой системы, имеющее ко мне отношение от существующего, различные виды несуществования. Есть ли числа, соответствующие этим различиям? Если есть, то это числа характеров и состояний, числа твердого, мягкого и шероховатого. Таким образом, возможна классификация точек и, может быть, удастся открыть числа несоединенных точек.

Классификация точек – часть теории соответствий, обе они служат науке об этом и том.

□1933-1934□

14

Движение

Начало движения и изменения – принадлежит ли оно к изменчивому и различному или к тому же самому и неизменному? Происходит ли что, когда начинается движение, или, может, ничего не происходит и не бывает? Но если всякое движение происходит во времени, то надо исследовать отношение между временем и движением, что раньше.

Если есть какая-нибудь последовательность, например слов или предметов, и если она неподвижна, то как ее осмотреть? Осматривая, не перехожу ли от одного к другому? Если же перехожу, то это движение. Таким образом, осматривание неподвижной последовательности есть движение. Может, ты скажешь: ты осматриваешь, а другой не осматривает, он видит сразу. Но если он видит сразу, он не видит последовательности. Он видит одно. Поэтому нет последовательности, если кто-либо видит сразу. Также не может соединять тот, кто видит сразу, потому что, соединяя, переходит от

одного к другому. Помимо того, сомнительно, чтобы он мог запомнить предыдущее. Ясно, что он в этом и не нуждается.

Но может быть, есть неподвижная последовательность, которую никто не видит? Но если вещи не существуют до названия, то не может быть, чтобы никто не видел. Поэтому нет никакой неподвижной последовательности и слова: «до», «после», «одно за другим» предполагают возможность движения. Но тогда надо различать движение подвижное и движение как бы неподвижное. Например, последовательность чисел будет движением как бы неподвижным. Но никто не может считать без времени и порядок чисел, известный нам, – во времени, а сами числа не имеют отношения ко времени. Следовательно, и время не позже движения.

Если движение различаем подвижное и как бы неподвижное, то и во времени найдем различия. Например, время при переходе от одного к другому, время при окончании, то есть предпоследнее мгновение, время при соединении, время – день и другие.

Может быть, неправильно разделять время и движение, но надо искать виды времени и случаи. Если же разделять, то надо идти от того, что противоположно времени и движению. Если вещи разделить на то и не-то, то к тому отойдет всё прочное и твердое, а к не-тому – несуществующее. Несомненно, что вечность, то есть мгновение, или *сейчас*, отойдет к тому, а также неподвижность, а время и движение – к другому. Этим объясняется, что различие между вечностью и неподвижностью ясно, хотя это одна вещь, а между временем и движением трудно найти. Также вечность понятнее времени, потому что есть *сейчас*.

Одна вещь может быть несколькими вещами, например вечность и неподвижность. Но нельзя сказать, что это два состояния, или признака, или стороны одной вещи. Вечность это то, что однажды или сейчас. Но другого того, что не сейчас, нет. Следовательно, есть один предмет. Также и неподвижность. Лучше всего объяснить это на примере деревьев. Они неподвижны, потому что расположены случайно и нет никакой возможности осмотреть их одно за другим по порядку. Следовательно, неподвижность и вечность, то есть отсутствие порядка и последовательности, – один предмет и нет других предметов. Также можно сказать, что всё – это деревья, и это тоже один предмет, и других не будет. Таким образом, есть два или три предмета, или, лучше сказать, несколько, хотя всего только один, причем они не соединяются в один предмет и не будут его состояниями или признаками, но каждый из них есть один этот предмет. Можно было бы сказать, что каждый из этих предметов есть всё, если бы слова «всё» или «все» что-либо означали.

Как найти различие между временем и движением и начало того и другого? Для этого надо исследовать, нарушена ли неподвижность и

кончилось ли мгновение. Это исследование будет как доказательство, и его можно вести различными путями.

1 путь. Когда кончается мгновение? Конец мгновения утерян, его нельзя указать точно. Несомненно его начало. Оно не принадлежит ко времени, его место между существующим и несуществующим. Но другая сторона также принадлежит к несуществующему, и начало – между этой и той стороной. Та сторона, то есть другая, – это то, что за тем или за предметом. Если предмет имеет порядок, то порядок и вообще всё будет относиться к тому, а за тем, то есть, с другой стороны, будут предметы и не предметы, места и способы. Но сейчас нет порядка и за тем будет просто не-то – оно не имеет ни имени, ни названия. Здесь и надо искать начало времени и движения.

2 путь. Что нарушило равновесие? Последнее, то, что не входит в систему, нарушает равновесие. Но последнее – это слово, которое я сейчас подумал или сказал. Но сейчас принадлежит к началу мгновения и здесь есть равновесие. Таким образом последнее слово, то есть небольшая ошибка или погрешность, есть условие нарушения равновесия. Здесь и надо искать начало времени и движения.

Следовательно, движение принадлежит к тому же самому и неизменному или к другой его стороне, и ничего не происходит и не бывает, когда начинается движение. Что же касается до различия между временем и движением, то я указал два пути, как найти его. Также можно указать и другие пути, но довольно и двух.

О движении как бы неподвижном и о времени как бы непреходящем. Если в мгновении нет ни движения, ни покоя, ни времени, то, наблюдая движение, я наблюдаю его во времени. Но нельзя ли наблюдать движение в мгновении? Ведь и в мгновении я слышу звук и вижу цвет. Движение будет как бы неподвижным. Если я наблюдаю движение в мгновении как бы неподвижным, то не наблюдаю ли и время также? И не будет ли оно как бы непроходящим? Сопровождает ли время движение как бы неподвижное? Если я отделил время от движения, то, может быть, в другом мгновении я наблюдаю время без изменения и движения? Если же мгновение не делится и не имеет измерения и сразу проходит, если оно подобно точке, то в мгновении не слышу звука и не вижу цвета. Тогда нет движения как бы неподвижного и времени не проходящего. Всё же есть некоторое мгновение, некоторый промежуток, отделенный от другого и замкнутый, когда движение вижу как бы неподвижным, и другой промежуток, когда наблюдаю время без изменения и движения. Здесь оно будет как бы непроходящим.

□1934□

Признаки вечности

Л. С. Тебя интересует погрешность в порядке событий, ты думаешь о времени и направлении. Я могу сообщить тебе некоторые признаки вечности. Мне придется упомянуть о соседних мирах.

Приезжая в неприятное для меня место, приступая к исполнению тяжелых обязанностей, прежде всего я вынимаю табак и курительную бумагу, свертываю папиросу и закурываю. В это время я думаю: мне предстоит провести долгий неприятный день. Я буду ощущать время. Время почти остановится. Я буду украдкой смотреть на часы, большая стрелка стоит почти неподвижно. За долгий промежуток времени она проходит всего одно деление. Мне предстоит делать усилия, напрягать свой ум. Я предпочел бы лежать в поле на траве и смотреть на небо. Я предпочел бы ходить по лесу и смотреть на деревья. Я предпочел бы сидеть на берегу моря. Но я буду давать уроки, напрягать свой ум. Я вижу в этом большую погрешность. Я нахожу ошибку в порядке событий. Порядок событий, имеющих ко мне отношение, нуждается в исправлении. Но затем я думаю: я буду давать уроки через несколько минут, то есть потом. Потом я буду напрягать свой ум, делать усилия. Но сейчас отделено от потом. Признак некоторого промежутка – горящая папироса, вдыхание дыма. Потом не существует. Таким образом, я находил некоторое удовлетворение за несколько минут до того, как приступал к исполнению трудных, тяжелых обязанностей.

Вчера я бросил курить. В десять часов утра я шел в школу. В кармане у меня не было табака. Мне еще не хотелось курить, но я уже ощущал стеснение в груди, которое скоро наступит.

Переступив порог школы, я задел ногой какой-то предмет и упал. Шляпа слетела с моей головы. С трудом волоча ногу – я разбил ее при падении, – я добрался до кресла и сел. Я сидел сгорбившись, ощущая боль во всем теле. Я был весь разбит и чувствовал себя старым, выжившим из ума идиотом. Мне предстояло делать усилия, и не было промежутка между потом и сейчас, отсутствовали его признаки: горящая папироса и вдыхание дыма. Я наблюдал время.

Вечность неподвижна, но, замечая вечность, я не имею скуки. Время тоже неподвижно. Это пустота и смерть. Время есть, но не проходит. Бесконечное время я сидел, ожидая уроки. Я знаю, что это время не прошло. Бесконечное время я делал усилия. Время, которое я провел, ожидая урока и делая усилия, есть сегодня, и завтра, и послезавтра. Я думал, что это не случайный недостаток и что вечно я буду ходить на уроки и делать усилия. Это принадлежит к некоторой погрешности в порядке событий.

Наступило время урока, время тяжелых усилий. Спустя бесконечный промежуток времени наступила перемена. В час дня наступает перемена, но без трех минут час я не заметил чувства радости. Я видел

обнаженное время, но не было признаков промежутка и освобождения от времени.

В три часа дня я получил папиросу. Зажигая ее, я ожидал какого-то изменения, но ничего не произошло. Желание погисло, так как не было удовлетворено в свое время. Мне не хотелось курить. До восьми вечера я не курил. Время стояло неподвижно.

Желание относится к событиям. Желание связано со временем. О признаках вечности можно сказать только: есть или нет. Желание, не удовлетворенное в свое время, погисло. Нельзя желать признаков вечности.

Недалеко от себя я нашел соседние миры. Когда я хотел курить и не курил, я наблюдал время. Я наблюдал время в соседнем мире. Некоторый промежуток, когда он ограничен и нарушены связи и соединения с предыдущим и следующим, есть соседний мир.

Если и время не проходит, то что же сказать о вечности? Она есть всегда, но я не знаю всех ее признаков. Когда я вижу ее, я замечая некоторые. Вдыхание дыма было признаком вечности. Но сгибание пальца, прикосновение к столу также есть признак вечности.

Как мне назвать время и вечность? Я назову их этим и тем. Это и то – одно. Но я вижу два места: это как это и как то. От этого происходит погрешность.

Признаки одного места мне известны. Некоторое усилие связано с ним. Признаки другого известны мне меньше. Я искал место, где был я. Это и то – места, где был я. Между этим и тем также мое место. Может быть, это последнее место, но там ничего нет. В этом есть небольшая погрешность. Это и то не соединены. В этом есть какое-то разделение.

Время бесконечно. Ты скажешь: оно бесконечно, так как всегда было и не имеет конца. Нет, оно бесконечно между двумя мгновениями.

□1934□

16

О желании

Л. С. Однажды я собирался к тебе, но меня задержали, и я вынужден был остаться. Я думал, что мне предстоит провести вечер в одиночестве и я буду скучать. Я говорил так: я могу пойти к Л. С. завтра, но что мне до этого. Сегодня я буду скучать. Но затем я понял, что в этом рассуждении есть ошибка, я не буду скучать. Вот что я понял.

При желании может быть так: вещь была раньше, но сейчас ее нет, желание ее связано с ощущением непоправимости или окончательности. Но может, ее совсем не было, желание такой вещи ты назвал тоской по Абсолюту. Если же через некоторое время я получу эту вещь, ожидание ее всё равно связано с неприятным ощущением и

скукой. Я думал, что буду сегодня скучать. Это была скука от невозможности обладать какой-либо вещью. Я представлял себе длинный вечер, промежуток времени. Я был прав, считая, что обладание этой вещью завтра не может быть для меня утешением. Я не верил в существование завтра. Но затем я нашел, что вечер, которого еще нет, не ближе ко мне, чем следующий день. Я стал исследовать ощущение скуки. У меня была боязнь скуки от ожидания. Я исследовал определенный вид скуки. Скучал ли я, отложив свою поездку к тебе? Я заметил, что сейчас мне не скучно, я о чем-то думал. Затем я предполагал лечь спать часов до восьми вечера. О каждом деле, которое я предполагал исполнить в этот день, я думал отдельно, не связывая одного с другим. Отдельные промежутки не были соединены, и нигде не было места скуке. Мне казалось, что я буду скучать. Я боялся ожидания завтрашнего дня, боялся времени. Но в отдельном промежутке его не было. Я соединял рассуждением отдельные промежутки, тогда появлялось представление времени и вместе с этим скука. Соединял же я отдельные промежутки потому, что мне не удалось выполнить мое желание. Таким образом, неудовлетворенное желание вызвало соединение промежутков, а соединение промежутков – представление времени. Тогда, может быть, лучше подавлять желания?

В отдельном замкнутом промежутке иногда можно наблюдать время. Оно не длится и не проходит, оно бесконечно. Оно имеет начало и конец, также прерывается мгновениями, почти незаметными, между двумя мгновениями оно бесконечно. При этом я испытываю скуку, но ничего не ожидаю, эта скука не от ожидания. Еще я наблюдаю время, когда что-либо кончается. Я наблюдаю время в замкнутом промежутке, я наблюдаю время в соседнем мире. При этом лучше не исполнять своих желаний, но и не подавлять их совсем.

□1934□

17

О неверующем человеке

Надо написать исследование о неверующем человеке. Но неверующего человека не существует. Поэтому я хотел написать исследование о человеке, который стал неверующим. Я думал начать так: в постели лежал неверующий человек. Затем я хотел рассказать, как он стал неверующим. Я думаю, различными путями человек приходит к неверию, но когда он станет неверующим, он уже не существует, он лежит как мертвый. Всё же я не хотел бы сравнивать его с мертвым или умирающим. В умирающем еще есть душа. Я чту мертвых. Но что сказать о неверующем? Умерший человек тлеет, так

как душа покинула его, но была ли она у неверующего? Может быть, он даже не тлеет.

Я хотел написать исследование о неверующем человеке, как он стал неверующим, надеясь на свой ум, как он сказал: Бога нет – и перестал существовать. Затем я хотел написать о другом неверующем человеке, который стал неверующим потому, что чувства у него разделились. Он тоже сказал: Бога нет – и перестал существовать. Затем я хотел написать о неверующем человеке, который стал неверующим потому, что у него не осталось никаких мнений или суждений. Может быть, он был неудачным творением у Бога и Бог смял его как глину, чтобы сотворить нового. И этот должен сказать: Бога нет – и перестать существовать. Еще я хотел написать о неверующем человеке, который стал неверующим, полюбив украшения. И этот скажет: Бога нет – и перестанет существовать. Мне кажется, я ошибался. Второй не станет неверующим, у него есть чувства, у четвертого – правильный вкус, у третьего – желание, в этом их оправдание, но что сказать о первом? У него есть только ум. На Страшном суде нельзя много говорить, те четверо, может быть, найдут, что сказать, может быть, только одно слово, а этот, надеявшийся на свой ум, что скажет он? Он станет как бы несуществовавшим.

Есть только одна причина неверия – ум. Вначале кажется, что он что-то дает. Затем – что он всё разрушает. Но он разрушает только себя самого и ничего не дает.

□Первая пол. 1930-х□

18

Почему на страшном суде нельзя много говорить

Некоторые слова, например «Страшный суд», «вестники», можно понимать буквально или в переносном смысле, и я думаю, лучше буквально. Но может быть, еще лучше так: не пытаться объяснить всё, строить систему, но найти некоторую подробность и исследовать ее. Если что-либо существует или только предполагается существование некоторой вещи, я не стал бы доказывать это предположение. Я искал бы признаки или подробности этой предполагаемой вещи. Она существует по предположению, существование ее не может быть доказано, но некоторая подробность, относящаяся к этой вещи, может быть исследована. Существование некоторой подробности, относящееся к этой вещи, достовернее, чем существование этой вещи. Например, Страшный суд. Как он будет происходить? Это относится к существованию некоторой вещи, и об этом я ничего не знаю. Но я заметил некоторую подробность, относящуюся к этой вещи: на Страшном суде нельзя много говорить. Мне кажется, здесь есть три основания: в многословии есть нечестность или ложь. Если же это

искусство, то опять ложь и на Страшном суде нельзя думать об искусстве – это несерьезно. Если же это рассуждение или убеждение – то это не умно. Я повторю подробнее эти три основания: предположим, что на Страшном суде я стану оправдываться. Это отвратительно и нечестно. Это первая ложь. Предположим, что я придумал красивую речь и произнес ее на Страшном суде. Это искусство. Это несерьезно – вторая ложь. Предположим, что я стану убеждать или доказывать кому-то, может быть Богу, что я должен бы поступить так, а не иначе. Я буду искать какие-то доказательства или доводы. Это напоминает спор: я заметил что-то и стал говорить. Другой тоже заметил и тоже начал говорить, и возник спор. К концу спора мы убедим друг друга или не убедим – это всё равно, но вдруг мы увидим, что не о чем спорить, то, что мы заметили, давно потерялось и мы даже не помним, что заметили. Я хочу сказать, что некоторая подробность не сохраняется во время спора в рассуждениях или при доказательствах. Мы можем узнать некоторые подробности, относящиеся к какой-то вещи, но теряем их, начиная рассуждать. Мы начинаем рассуждать, пытаюсь перейти от некоторых подробностей к самой вещи. Я удивляюсь Мудрости, создавшей это.

На Страшном суде нельзя много говорить. Может быть, там надо сказать несколько слов. Например: я мог колоть руку гвоздем повыше кисти и не ощущать боли. Или: полпути я не оглядывался по сторонам и шел переулками. Может быть, при этом надо еще что-то сделать. Может быть, их надо только подумать, или их надо придумать еще до смерти, и хорошо умирать тому, кто их знает.

Еще у меня есть предположение, как там держаться: серьезно и с глупым и растерянным видом.

□Первая пол. 1930-х□

19

Учитель из фабзавуча

*Когда на небо опустилась ночь
и сумрак наступил на город,
движения линий ослабели
и устал я.*

О шелухе, оставшейся после истления ядра

1

И вот, когда наступил вечер, он сказал: «Вечером наступает подъем сил, приподнятость настроения, общее оживление и веселье, ныне же я устал, ядро истлело и чувство обветшало. Этим я хочу сказать, что то, что было, – того нет, то прошло, и вообще изобразить прехождение. Мне было бы печально и грустно, но мне не хватает приподнятости настроения, и если бы я мог хотеть, я хотел бы закричать». Он это сказал и сел на свое место, и мы сидели молча и ничего не говорили. Это было понятно и близко всем нам. Кто-то захотел сострить, но у него ничего не получилось.

Мы все прожили свою жизнь, конечно, никто из нас ничем не отличился, и прожили мы свою жизнь вяло и бледно, но наступившая тишина нас смутила, и мы не знали, чего мы хотели или, по выражению нашего Учителя, чего мы хотели хотеть.

Было тягостно и неловко, и мы сидели как деревянные истуканы, как каменные идола, и никто не смел нарушить тягостного молчания, кроме неудачного остряка, впрочем также умолкнувшего после первой неудачной шутки.

Нам и до этого случалось собираться. Мы рассказывали грязные анекдоты, мы смеялись над собственной чистотой и своими увлечениями, наша неудачливость служила нам источником веселых, хотя и сухих, шуток. Учитель смеялся вместе с нами и рассказывал нам новые анекдоты. Но теперь мы поняли: смеясь над своими увлечениями и издеваясь над своей неудачливостью, мы хотели быть героями. И мы сидели убитые, так как мы ничего не смогли.

Так возникли наши собрания, наши вечера: двенадцать человек, потерявших ядро, а Учитель был тринадцатым.

Поздней ночью шел человек. Откуда он шел? Тайное горе сопровождало его. Он устал, и он думал о прошлом. Нерадостна была его жизнь, и он не знал, сам ли был виноват в этом или кто другой. Но он не роптал на Бога.

Многое могло быть, и он видит свои ошибки, и если бы мог – он исправил их – но поздно.

Его мучит мысль о непоправимости прошлого, и это убивает его энергию, но что убивало ее раньше?

И он думает о шелухе, оставшейся после истления ядра.

Нас было тринадцать таких. Мы все потеряли свое ядро – оно истлело, когда же мы опомнились – была шелуха.

2

Он был учителем чистописания в фабзавуче. Ученики шумели на его уроках, и начальство делало ему выговоры. Он был смирный, тихий и терпеливый, и когда учителя сбегались из соседних классов,

привлекаемые криками его учеников, он думал о том, как он будет диктатором в Олигархии или заведующим фабзавуча и как тихо будут сидеть тогда его ученики.

3

В том, что говорил Учитель, была истина. Он говорил нам новые вещи, но они были скучны, не было огня в его речах. Ему не хватало приподнятости настроения, и его речи были истинны, но тусклы. Мы спали, и Учитель спал вместе с нами, но тайная боль угнетала нас. И мы ждали ночь, которая должна разбудить нас.

4

Нам и до этого случалось собираться. Мы собирались вечером, когда некуда было пойти. От пяти до одиннадцати вечера движение времени приобретает особый характер: исчезают события, время обнажается. Мы почувствовали ужас времени. Нас было двенадцать, учитель тринадцатый. Мы не знали, как его зовут, мы звали его просто Учитель, учитель чистописания из фабзавуча. С ним что-то случилось раз – он говорил, что потерял своих знакомых. Разве это может быть? Еще говорил он, что у него тоска по душам. Впрочем, все его речи были скучны и унылы.

Мы не были приятелями, мы не любили друг друга. Но что же нам было делать? Нас угнетало время.

5

Но что это? Испугались мы. Что еще за дурак там кричит? Это был Учитель. – Всё ли благополучно, всё ли благополучно, – восклицал он, хватаясь за голову.

Он вполз в комнату прихрамывая, его походка парализованного раздражала нас. Вывернутые ступни ног или одна нога короче другой? Чего же он тащится с такой поспешностью? Почему не ходит на костылях? Уж лучше бы отрезал себе короткую ногу и поставил деревянную. – Что ты там бормочешь? Что шумишь? Что тебе надо? Приплясывая, вертелся он около стола, голова его шаталась из стороны в сторону. Из рта текли слюни. Он производил очень нечистоплотное впечатление. Мы были раздражены.

– Нет ли какого ущерба во всеобщем благополучии? Всё ли благополучно? – Становилось смешно. – Да тебе-то какое дело до всеобщего благополучия, старый дурак, ты чего волнуешься?

Но Учитель не обращал на нас внимания. Безнадежно кружил он вокруг стола, тягучим, унылым, бессмысленным голосом повторяя: «Нет ли какого ущерба во всеобщем благополучии? Всё ли благополучно?» Затем он остановился и, обращаясь куда-то мимо нас, начал так: «Но если к тебе придет человек с того Света, вернется оттуда, что он скажет? А если лицо его будет ужасно и куда-то всё смотрит, и его товарищ с того Света, который жил, может, за четыреста или шесть сот лет до него, а теперь его товарищ, и он тоже смотрит туда же, а я ничего не вижу или боюсь даже посмотреть, но лица их ужасны, что я

тогда скажу? Всё ли благополучно? Я им говорю: не смотрите так, будьте как все, ничего не случилось, но язык мой заплетается, мне страшно. Ужасно Твое Царствие, Господи, величественно, давит меня, боюсь я. Где же мое место? Величественный дом, обширное помещение, но нет там маленьких комнат. Господь скажет: „Прах земной, ничтожество, глина, из которой Я вылепил сосуд, можешь ли рассуждать, знаешь ли, что хорошо, что плохо, начало и конец вещей?“ – Всё хорошо, Господи, и премудро устроена Вселенная, но вот мне холодно и страшно, и я боюсь и жмусь у печки, и я хотел бы, чтобы Вселенная была печкой, и мне было бы тепло и не страшно, а теперь холодно, и я боюсь. Я не знаю, что плохо и что хорошо, я не знаю начала и конца вещей, и пусть всё хорошо, но я, ничтожество и прах земной, ничего не имею и от всего дрожу. Ты мне предоставил Вселенную, но что мне от этого большого и разукрашенного помещения? Нет в нем маленьких комнат, и беспокойно мне». – Да, да, закричали мы, вот чего захотел, старый осел, маленькой комнаты захотел, знаем мы, что это значит, помещение большое, говорит, мне бы маленькой комнатки, и насмешил ты нас, старик, на тебе за это, пей чай с вареньем.

Он сел за стол, взял стакан чая. Варенье, смородинное – из черной смородины немного пахло клопами. – Хорошее варенье, – сказал Учитель. – Ну и смешной же ты, старик, сидел бы себе в углу, пил чай с вареньем.

6

Он сидел и думал: к кому пойти. У него была тоска по душам. Но души истощались, души тощали, худели и таяли, и он уже предчувствовал то время, когда останется один в целом свете.

И время это пришло: не к кому было пойти. И час еще не наступил, а не к кому было пойти. И он обрадовался бы теперь самому паршивому человечешке, но откуда его было взять?

И он сидел, подперев голову руками, без мысли, без чувства, без горя, и где-то там вдалеке, в пустом мире, вертелась мысль: откуда его взять?

7

Учитель сказал: «Не помню, как это случилось, но я остался один. Еще задолго до этого я стал бояться пустоты. И я ходил по знакомым и тихо сидел, стараясь оставаться незамеченным, пока не уходил последний гость. Когда же последний гость уходил, хозяева, позевывая, удивлялись: „А, Учитель здесь, давненько вы у нас не были“, – хотя я был только вчера. И тогда наступала томительная минута прощания. К кому теперь пойти? И я шел ко второму и к третьему, если же третий спал и ворота были закрыты, начиналась бешеная гонка по опустевшему городу. И я скитался по опустевшему городу, и выл на луну, севши на корточки, как бездомная собака, и снова бегал, и так до утра.

И тоска по людям всё росла. Меня же всё меньше замечали. Но однажды вдруг оказалось, что у меня не было больше знакомых и пойти мне не к кому. Я не знаю, как это случилось, может, забыл адрес? И наступил вечер, и наступила ночь, и я не знал, к кому пойти. Я сидел посреди улицы, и валялся в грязи, и тихо выл, глядя на луну, выделявшуюся сбоку на черном небе. И тогда вы меня встретили и подобрали – компания из двенадцати пьяниц и хулиганов...» – «Помним, помним, – вскричали мы разом, – ты валялся в грязи и что-то такое всё хотел нам рассказать, но мы были пьяны и не могли понять, не то тебя кто обидел, не то ты кого-то обидел, ты всё жаловался на что-то, и даже грозил кулаком небу, и всё время бормотал что-то своим разбитым и хриплым голосом, что-то говорил твой шамкающий рот, и ты как свинья валялся в грязи и что-то хрюкал, а мы весело смеялись, но мы смеялись в последний раз».

– Вы смеялись в последний раз, – уныло повторил Учитель.

8

– Учитель, Учитель, – молили мы его, – научи нас плакать, научи нас смеяться и кричать. Но Учитель сказал: «Жалкие, как научить тому, чего сам не знаю». – Но мы раньше умели, – возражали мы. – Не казалось ли вам только? Воображает человек, что есть счастье и несчастье есть, но нет его – ни счастья, ни несчастья, но глаза закрыты, время позднее, и люди спят, вы же проснулись, и вас гложет червь раскаяния – зачем проснулись: северная ночь и пустыня, и всё умерло. Но лучше ли тем, кто спит, и кого мучит ужасный кошмар? Мы же ответили тихо, прошептали: «Лучше».

Учитель же говорил: «Вынесет ли человеческий желудок суррогат вместо хлеба? Вынесет ли человеческое сердце пустоту вместо чувства? Я хочу сказать, – продолжал он, – о пустоте в определенном случае, когда у тебя было что-либо близкое и оно изменило тебе и когда у тебя было что-нибудь близкое и ты изменил ему. И второе несравненно хуже первого. Во втором случае от вещи отделится видимость ее и останется вещь как первичное свойство – вещь невидимая и неслышимая, как раньше говорили – голый скелет. Видимость же отделится и улетит, и будет тоска по вторичности и отвращение и ненависть к первичности. Горе мне, горе мне, я потерял свою видимость».

– Эта речь слабовата, – сказали мы, – тебе случалось говорить и лучше. Подумаешь, видимость потерял, да на что она тебе? На хлеб не намажешь, с хлебом не съешь. Есть о чем плакать.

Но Учитель плакал, Учитель плакал горячими слезами. Он жалел себя, жалел свою загубленную молодость. И мы тихо, тихо-тихо, один за другим, осторожно начали подвывать ему: у-у-у, – подвывали мы Учителю.

9

Так говорил нам учитель чистописания из фабзавуча. И мы слушали его, затаив дыхание и содрогаясь от Ужаса. Мы представляли себе нашу жизнь, полную бессмысленных наслаждений, тоски и страдания, и нам казалось, что было два человека: манекен, ползавший тридцать или сорок лет свой длинный и скучный путь, и мы сейчас, которые ничего еще не сделали, но только начинали свой путь, тот же путь! – Манекен, которому предстоит еще ползти много лет.

И не было силы порвать время.

– Медленно тянется время, а когда помотришь назад, еще медленнее, – продолжал Учитель, – и охватит вас грусть, и охватит вас тоска. И может, вы многое изменили бы, а скорее всего, отплюнетесь от прошлого. Необходимость его пожрала, необходимость пожрет и настоящее, тоску же никто не пожрет. Сама смерть ее не возьмет. – Спокойным и равнодушным голосом говорил Учитель. Мы затыкали уши, старались его не слушать, мы катались по полу, извиваясь в судорогах, мы кричали и визжали, но его тихий и мерный голос заглушал наши стенания. И мы покорились его скучному и тусклому голосу, мы покорились неизбежности, и сидели мы тихо, как дети.

И сидели мы тихо, как дети, и молчали, и слушали Учителя.

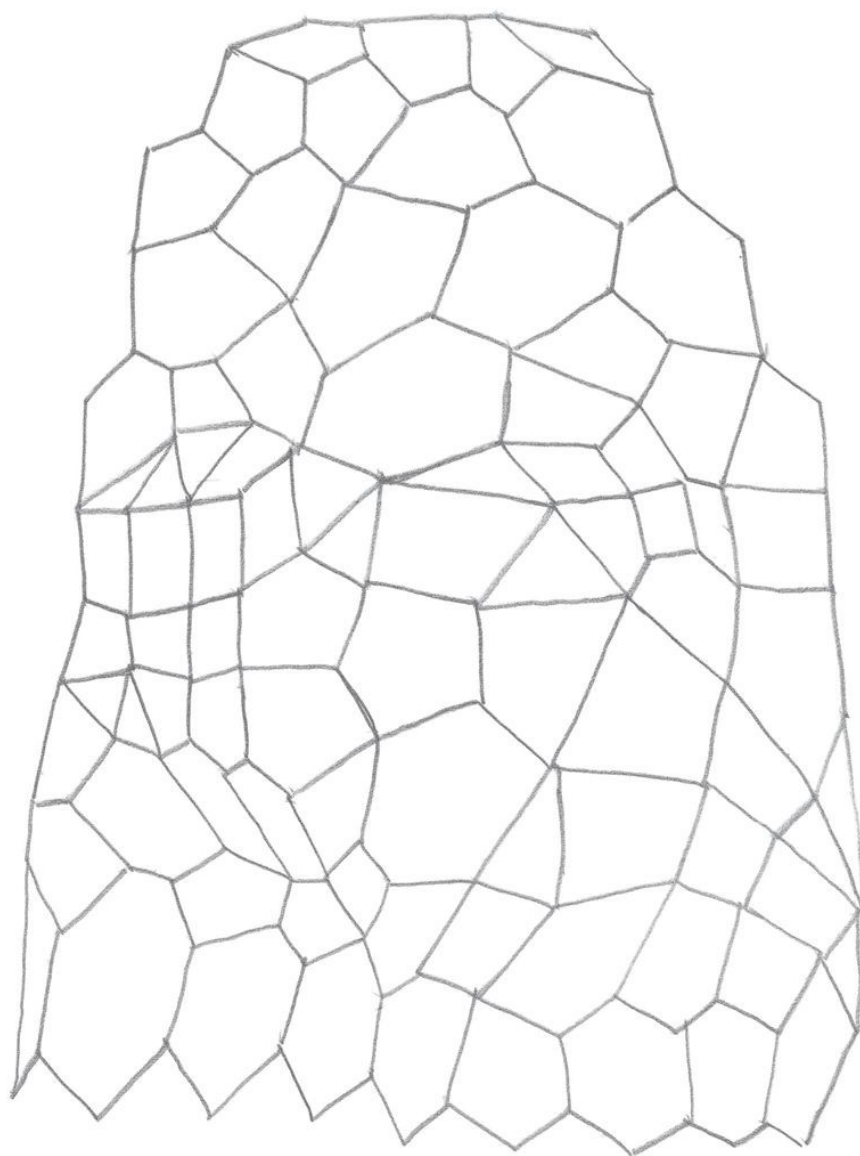
10

– Одна душа есть единственная, – сказал Учитель из фабзавуча, – и летает она по людям от одного к другому, как зайчик по стенам мелькает. И у кого она есть, тот живой, а у кого нет, ходит по улицам мертвый, бездушный, и с женой спит бездушный, и радуется и веселится бездушный, и радости и веселья нет, потому что нет души – душа гуляет по другим людям. И может, раз душа у кого бывает, а у кого и много раз.

Мы же сидели в большой полутемной серой пустой комнате. И была тьма, недостаточно светили две лампы: одна наверху, на потолке, другая на круглом столике. И сидели мы тихо, и молчали, и искали свою душу, и гадали, у кого она сейчас – может, ни у кого.

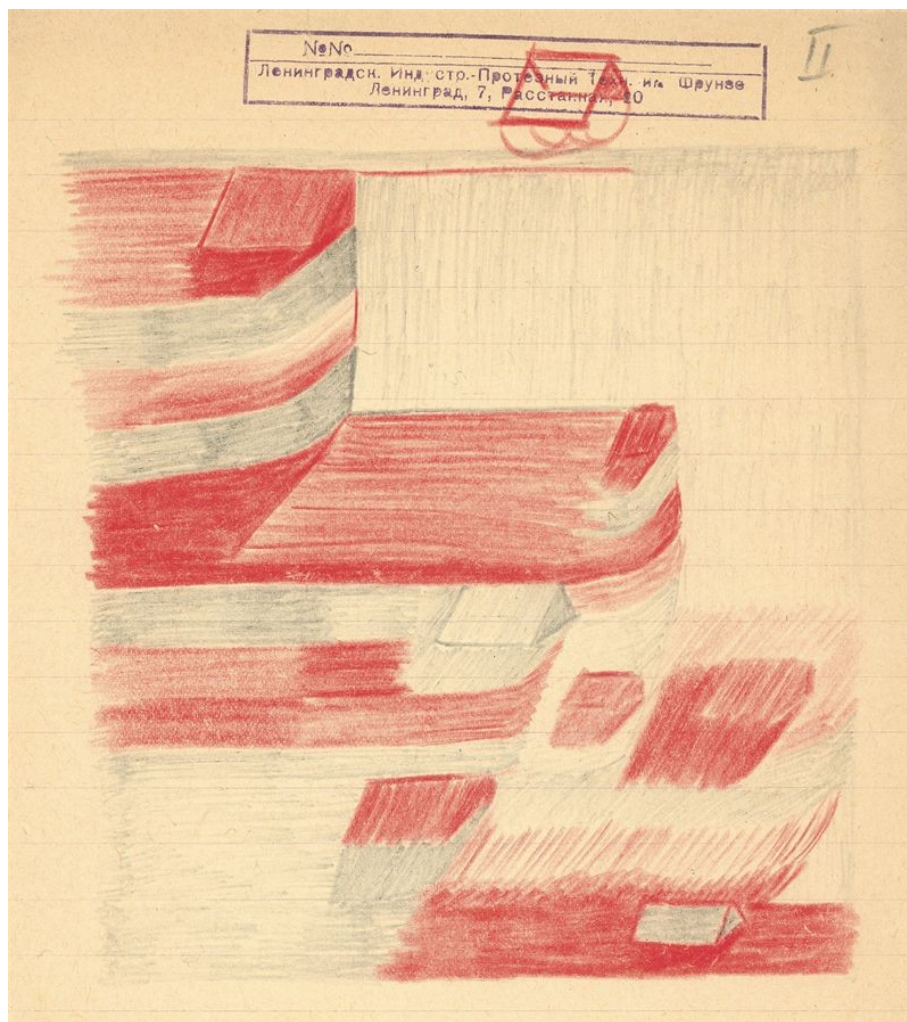
И сидели мы тихо и молчали, как со старой бабушкой сидели мы, с совсем старой одноглазой бабушкой...

□ Первая пол. 1930-х □

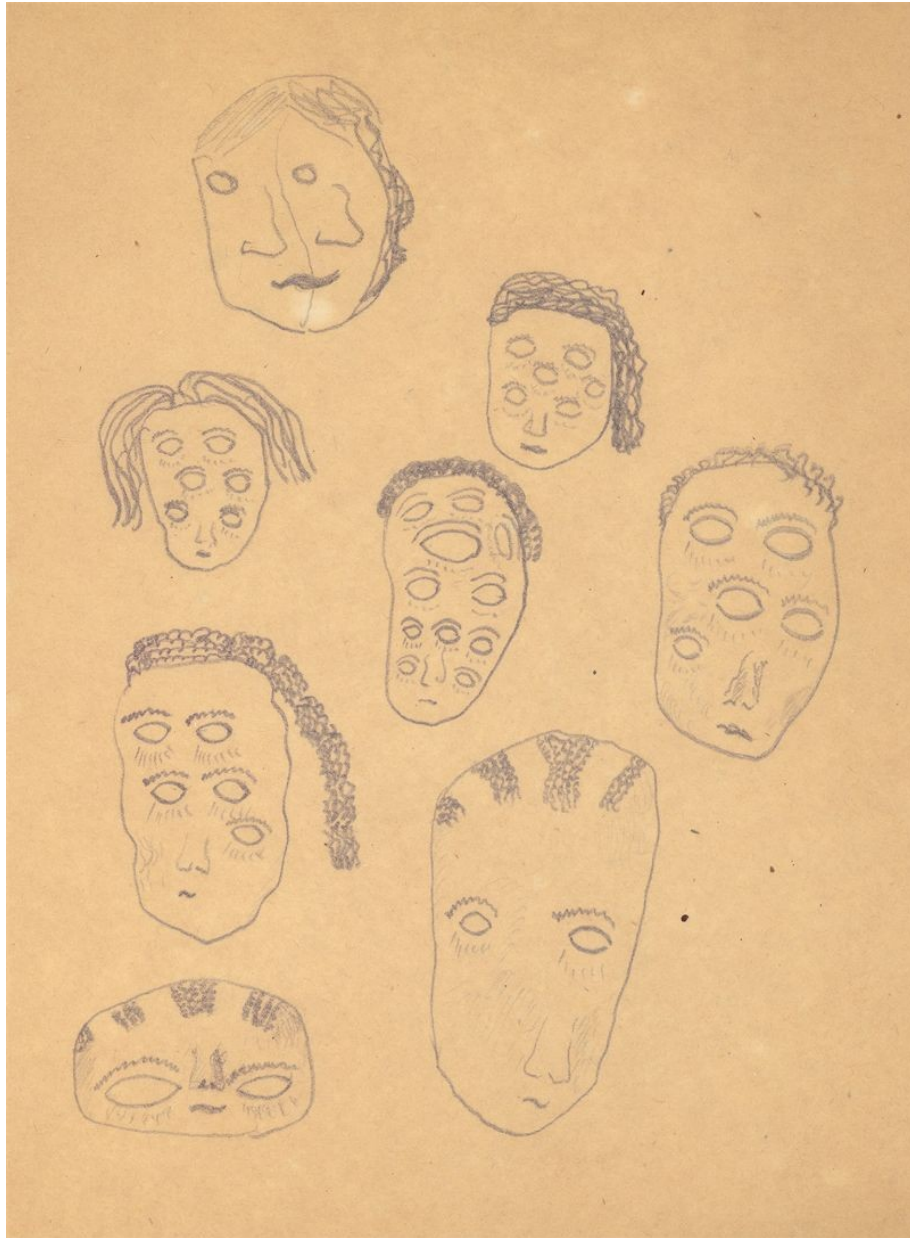


Яков Друскин
Трактаты

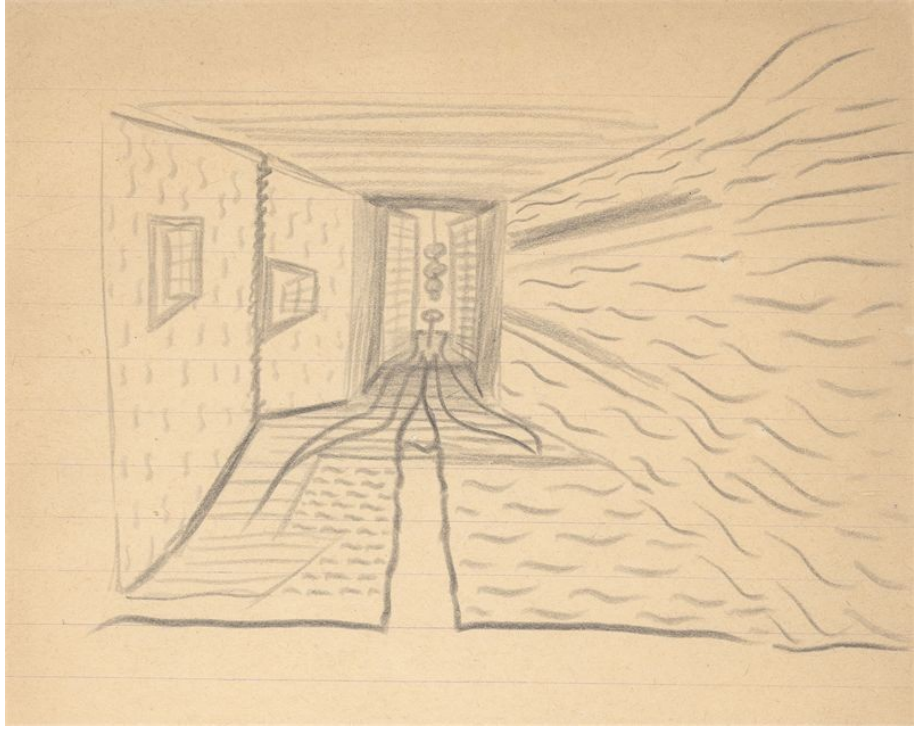
Графика

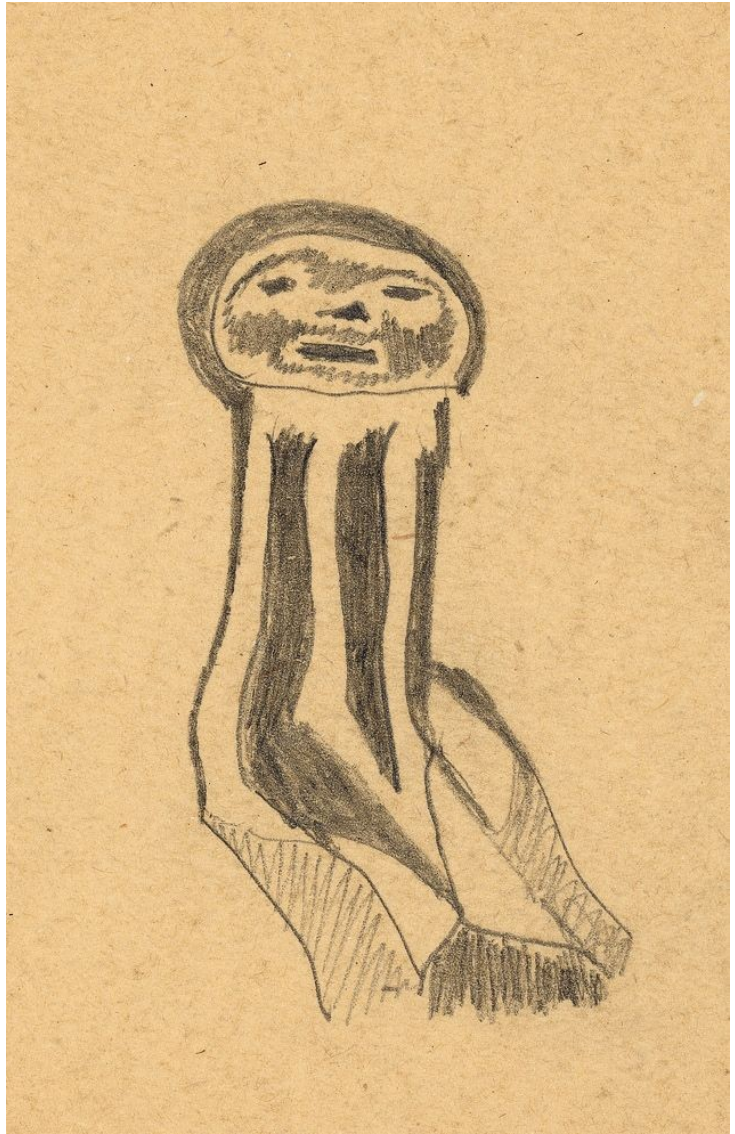


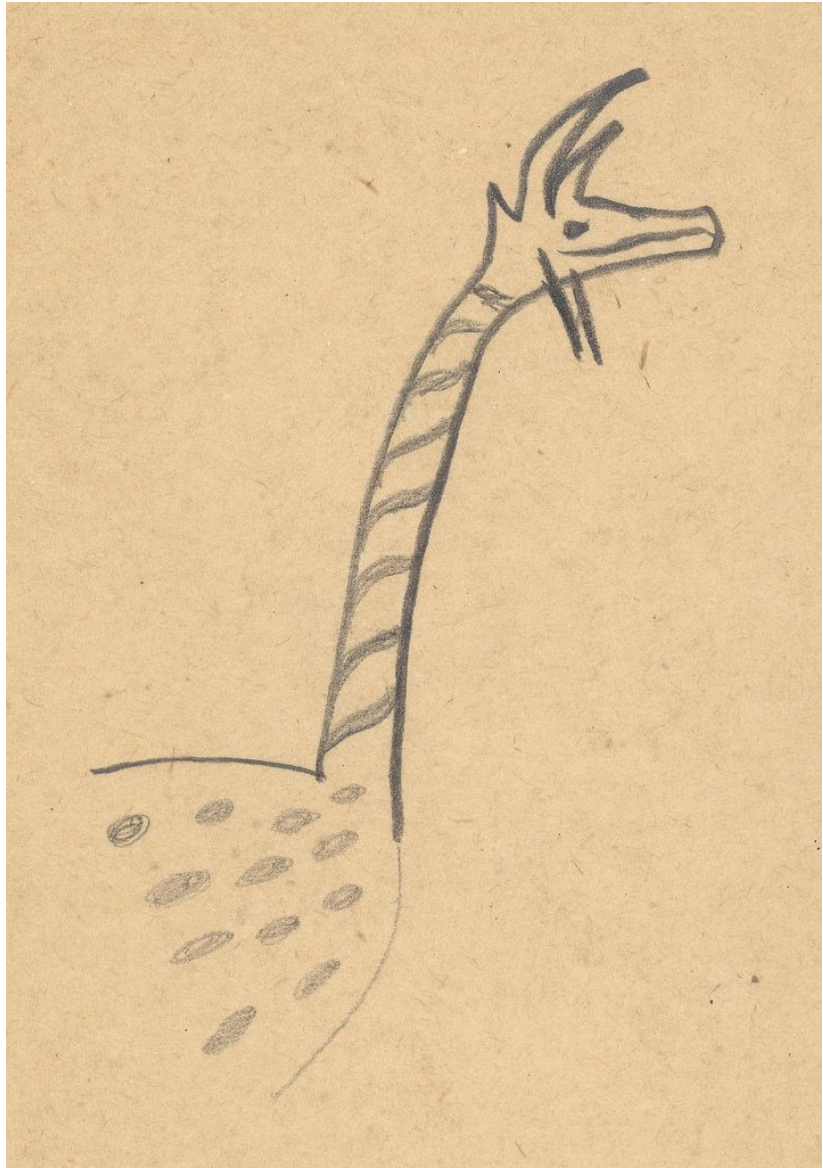


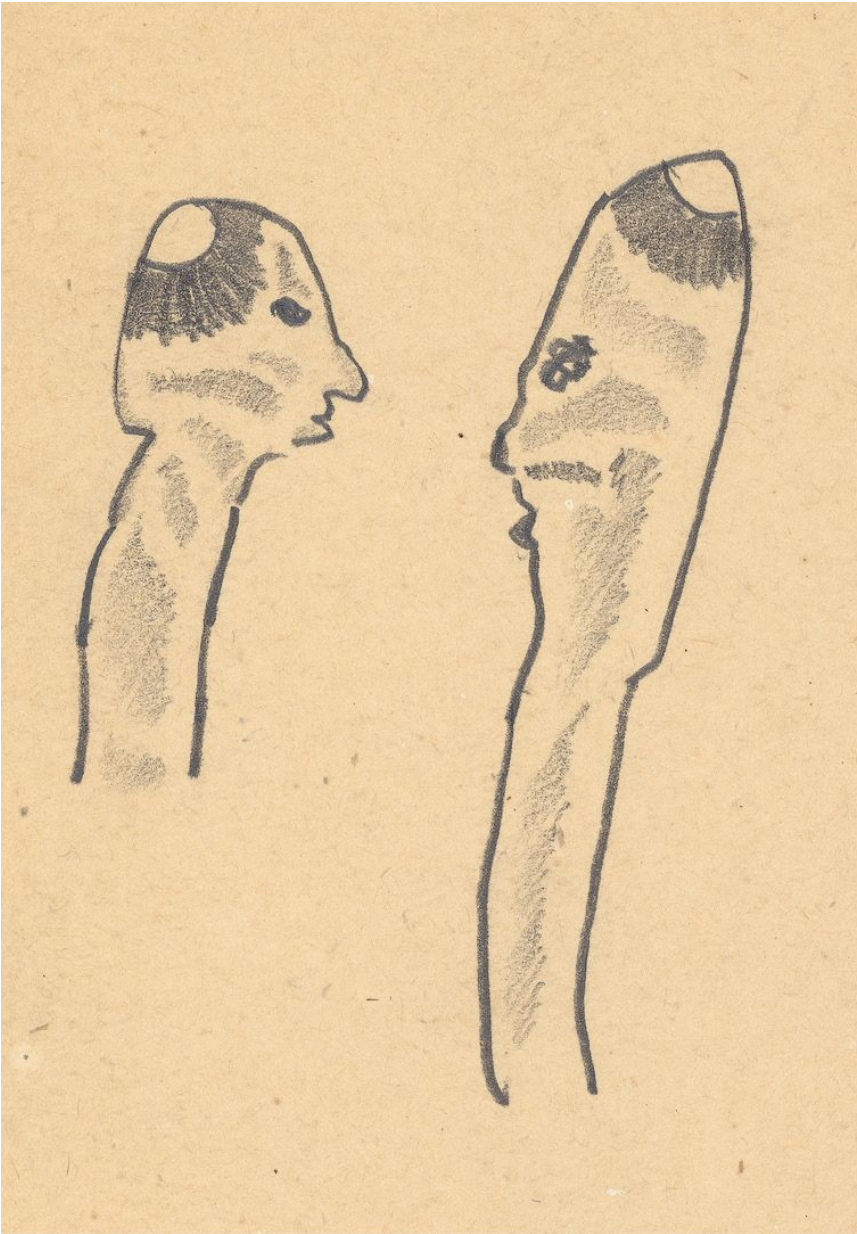


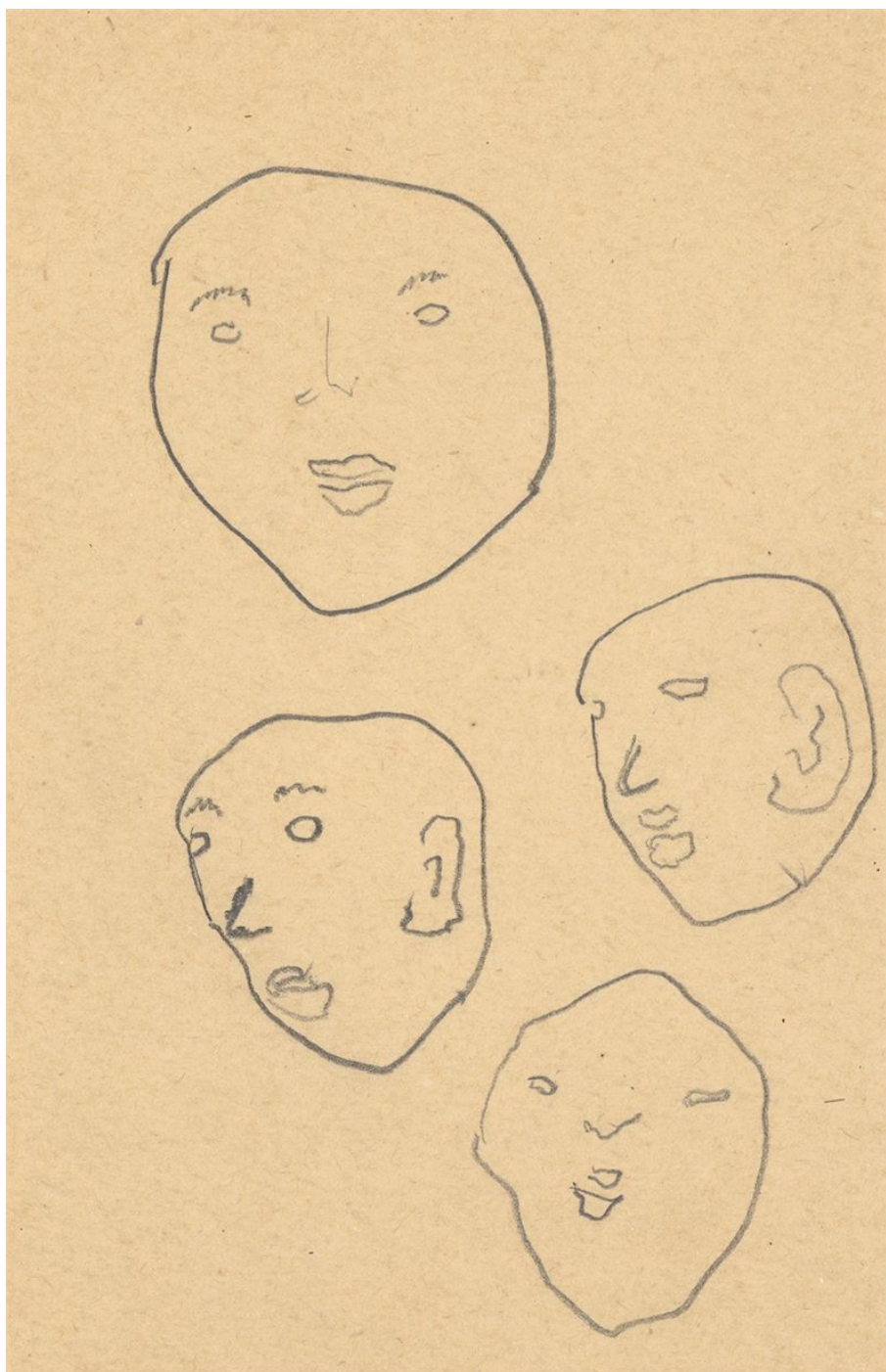


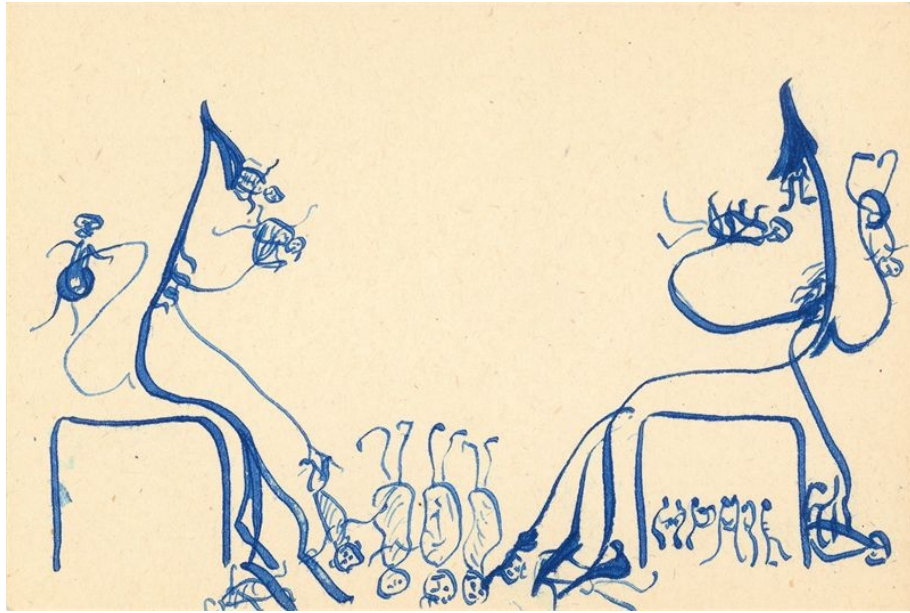


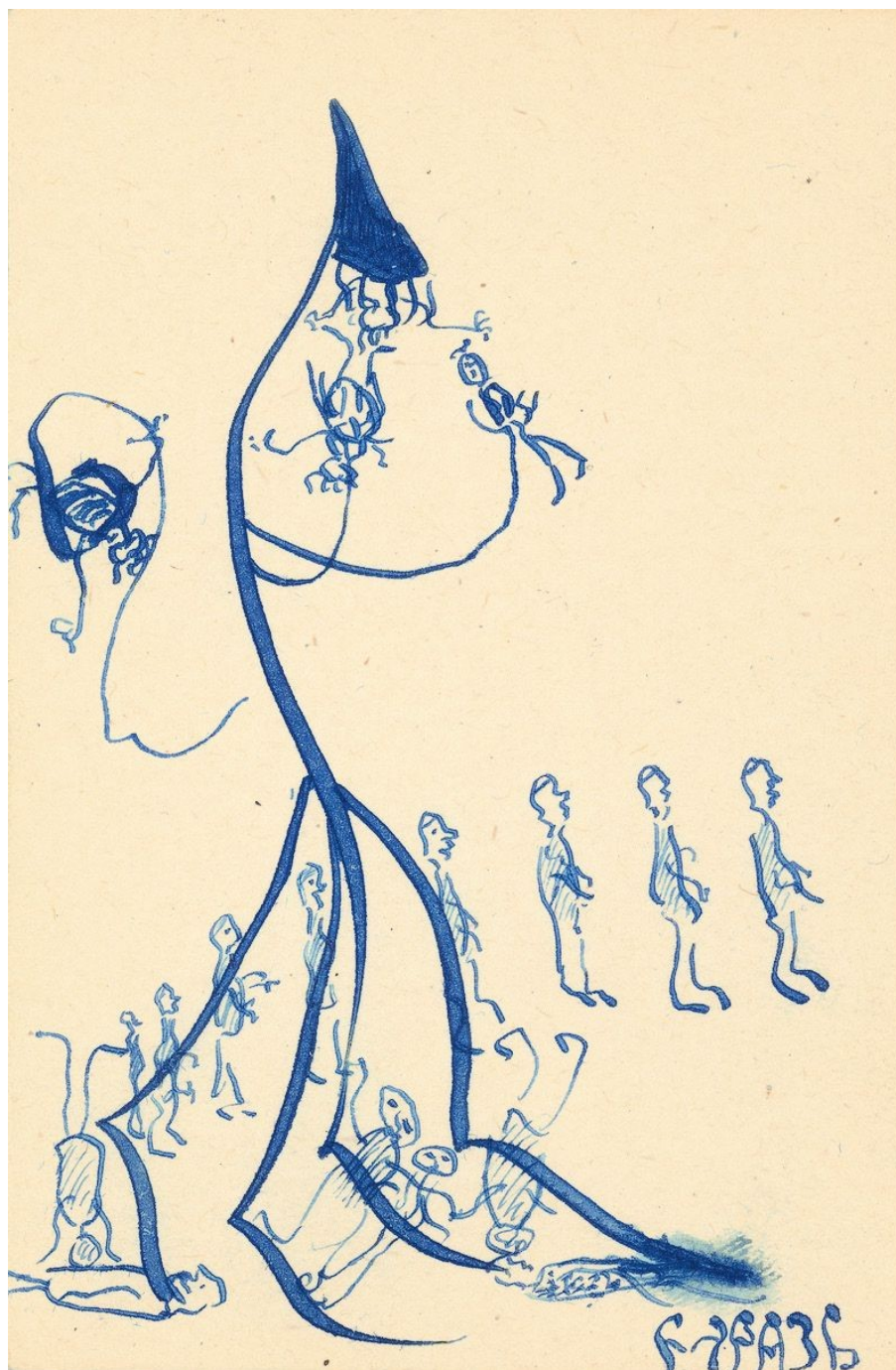










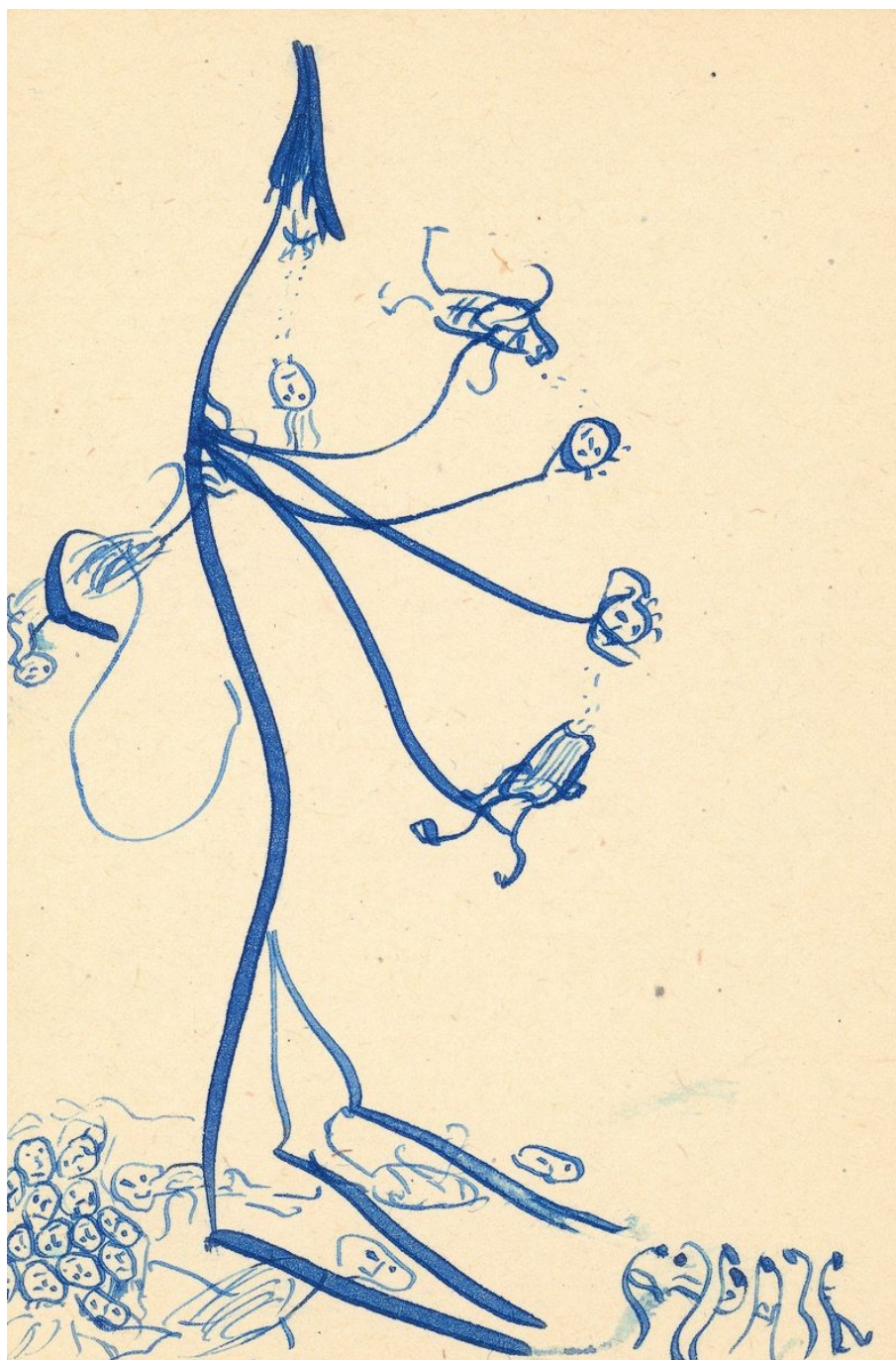


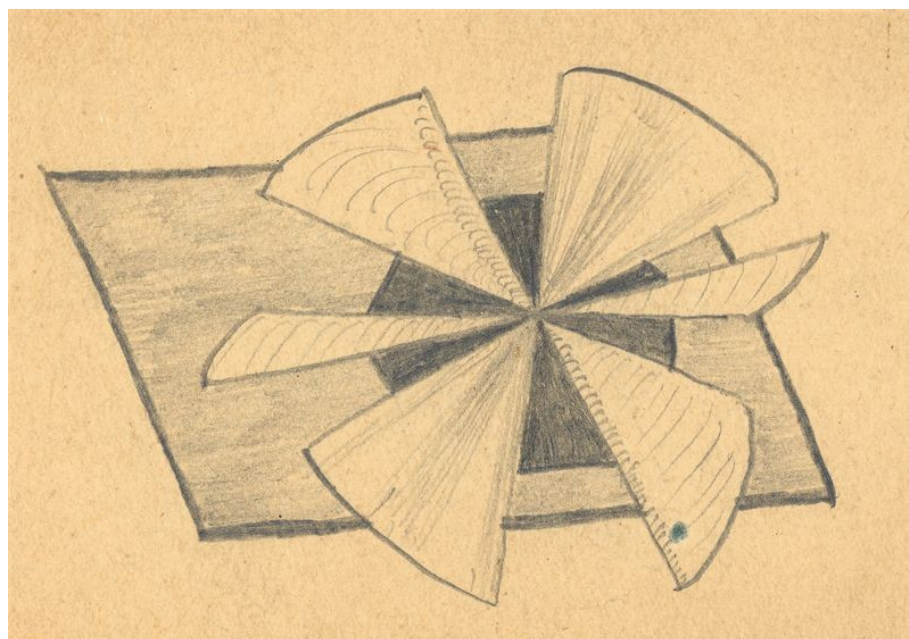




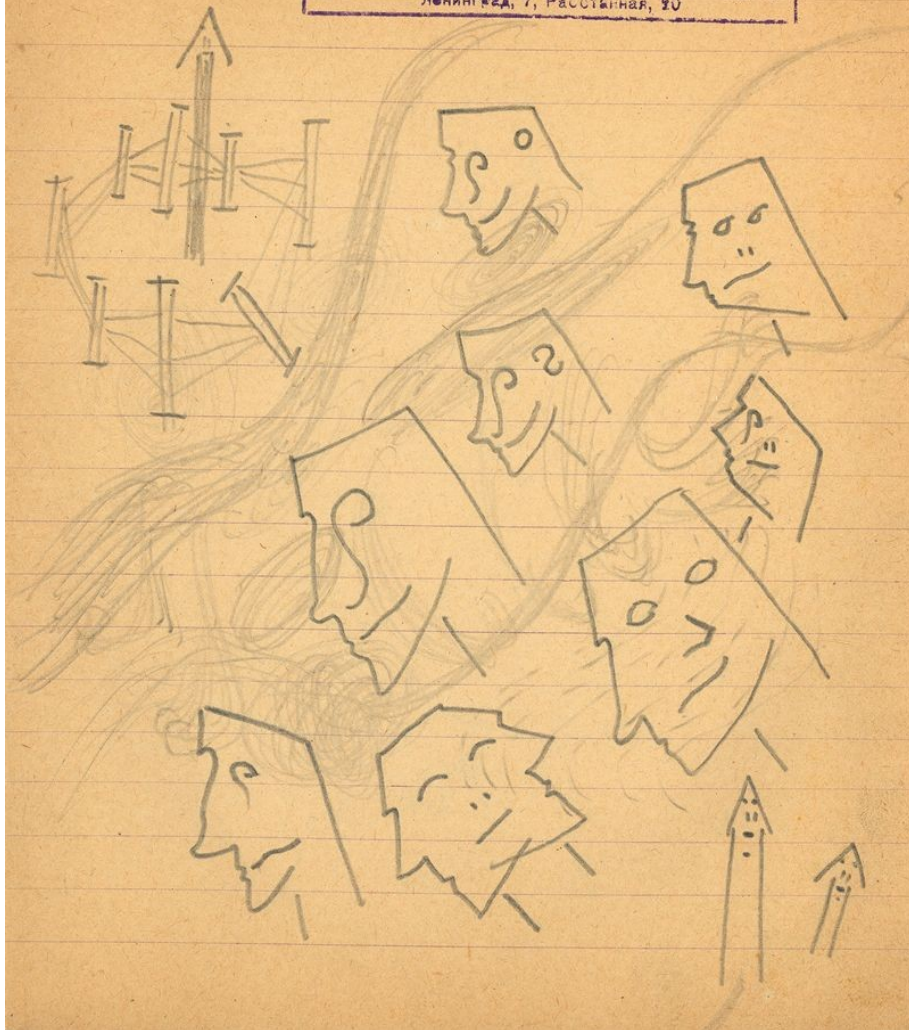
Handwritten characters in blue ink, possibly a stylized representation of a word or name.

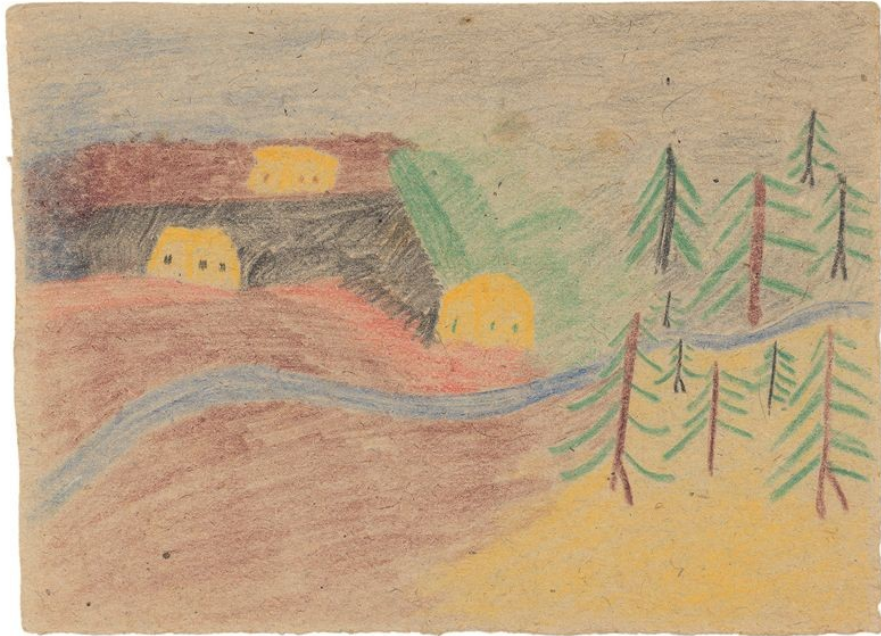
Handwritten characters in blue ink, possibly a stylized representation of a word or name.

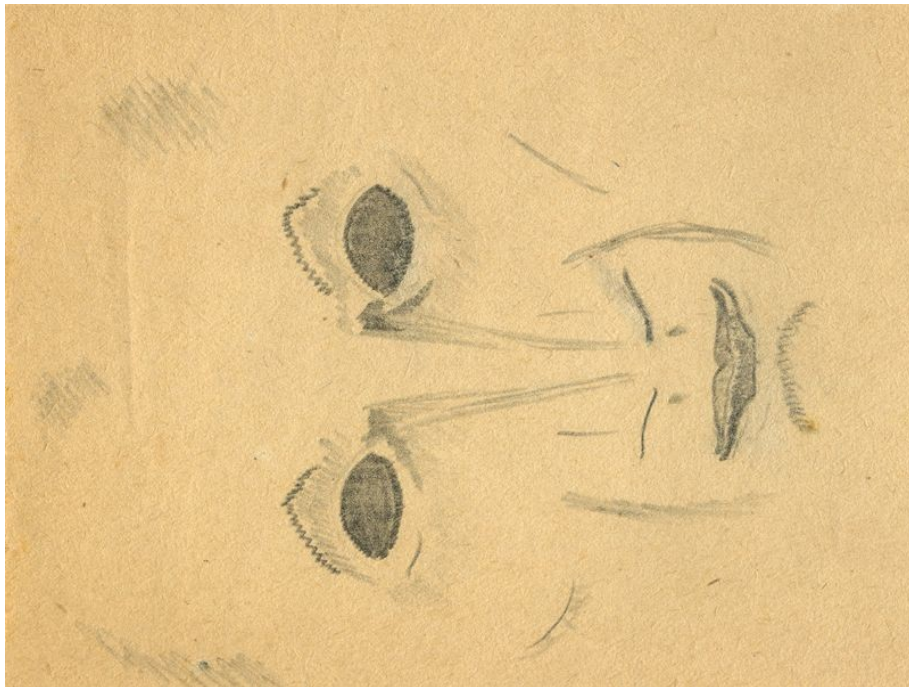




№№
Ленинградск. инд. отд.-Протезный Техн. ин. Школа
Ленинград, 7, Расстанная, 10















Окрестности вещей

I.1. Существуют ли первоначально предметы, отделенные от меня? Нет, я начинаю с отделения: первоначально что-либо принадлежит мне. Затем я называю его этим, отделяю от того. То также принадлежит мне, отделяя это от того, я отделяю то от чего-либо, принадлежащего мне, отделяю то от себя. Это первое отделение. Всякое исследование подобно первому. Я имею сложное представление в результате многих отделений. Теперь я исследую не первое отделение, и не первое это или одно, но сложное представление, которое я имею. И здесь я увижу, что некоторые предметы отделяются скоро. Критерий: имеющее ко мне отношение.

2. В чем состоит ограниченность предметов?

Это отделено от того – вот первая граница. Но, может быть, еще раньше граница между тем и не-тем. Не то лишено всякой определенности. То – это что-либо, что я могу назвать, о чем могу сказать это. Но что-либо – до названия не существует – это несуществующее, имеющее некоторую реальность. Не то – вот как следует называть что-либо до названия. То – это уже полная реальность, то есть существующее, но реальность чего-либо больше, хотя оно и не существует. Это первое несоответствие проявляется в ограничении того. Первая граница – это способ. То существует и имеет способ существования, существование же без способа – это несуществующее. Но способ сам по себе, например, представления, мои названия – это снова несуществующее. В этом несуществующем уже нет никакой реальности. Например, когда я, называя что-либо, говорю «это», что-либо, которое должно быть названо, – первое несуществующее, имеющее реальность; некоторая определенность мгновения, когда я произношу: это – существующее; произнесенный же звук или записанные слова – второе несуществующее, лишенное реальности. Ты скажешь: как же, я слышал звук, видел слова, написанные на бумаге. Но когда ты услышал звук, увидел записанные на бумаге слова, у тебя явилось некоторое понимание, ты заметил некоторую определенность мгновения и случайно соединил его с звуком или записанными словами. Но звук прошел, и сейчас его нет, также не существует и бумага с записанными словами, когда ты отложил ее в сторону. Но в системе знаков, которую ты создаешь непрерывно по поводу некоторой определенности мгновения, ты можешь предполагать, что звук не пропал и отложенная в сторону бумага существует. Признаки существования: непрерывность и отношение ко мне. Если непрерывность существования прерывается – это уже другой предмет.

3. Что значит прикосание, имеющий и отсутствующий?

Прикасание – это соединение с чем-либо. Прикасание – критерий существования. Имеющий – тот, кто касается чего-либо. Отсутствие противоположно касанию, отсутствующий – имеющему. Непрерывность и мгновенность существования – вот смысл этих терминов. Отсутствие появляется, когда я замечаю не имеющее ко мне отношение – то, что не представляет для меня интереса. Ведь, так же как всё имеет ко мне отношение и всё интересно, можно сказать и обратное, что ничего не имеет ко мне отношения и всё неинтересно. Сложное представление, о котором я упоминал раньше, это представление о полном отделении, когда всякое это отделено от того или всякое то от чего-либо, то от себя. Но некоторое сознание или мое место остается. Тогда можно спросить: где мое место? Что заполняет отсутствие между моим местом и тем, отделенным? Что соединяет мое место или это и то?

II.1. О различии мест.

Это, то, это в отличие от того, это как то, это и то, граница между этим и тем – все они имеют одно место. Хотя раньше и были исследованы места, и их оказалось четыре, а может и больше, но теперь я нахожу только одно место.

Различие мест было найдено в предположении, что существует что-либо, которое можно назвать, что существует некоторая определенность мгновения и название реально. Если это так, то существует и различие мест. Это так, если я найду что-либо, имеющее ко мне отношение. Это снова последний остаток. Если он не будет найден, если не будет указано его место, то система не имеет значения, а то, что не входит в систему, я могу назвать моим воображением или как угодно. Всё равно нет никакой уверенности.

2. Что значит критерий неоднородности?

Первый критерий: имеющее ко мне отношение. Второй прикосание. Третий: неоднородность. Если, построив систему, я найду последний остаток, например деревья, который не входит в систему и место которого не указано, то он разрушает систему. Если же остатка вообще не будет, то такую систему я назову однородной, это пустая система и остаток, который всегда есть – это реальность, – должен быть принят за мое воображение.

3. Почему это, то и другое имеют всего одно место?

Они все имеют место, как знак чего-либо, они существуют для обозначения чего-либо. Если что-либо реально, то есть я найду что-либо, имеющее ко мне отношение, то мест четыре или больше. Так как тогда есть неоднородное, например что-либо и это, и вот уже два места: то и не то, также и остальное. Если же нет однородного, то не может быть второго места.

4. Где мое место?

Я начинаю с чего-либо, имеющего ко мне отношение. Тогда название чего-либо принадлежит мне, это – мое место. Но также и то, которое я

отделил, – мое место. Место этого и того, место границы между этим и тем – тоже мои места. Но при дальнейшем отделении я увижу место совсем пустое. Когда всякое это отделено от того или всякое то от чего-либо, я увижу место совсем пустое, где уже невозможно прикосание, потому что нечего отделять. Но это место определенное, здесь я нахожусь. Если это определенное место – это, то возможность всякого отделения – то. Между ними отсутствие: нельзя уже разделить это, отделить другое то, все отделено. Но это – и есть пустое место, здесь уже нет прикосания. Таким образом, что-либо уже не на месте этого, но скорее того. Я же – на границе, на месте отсутствующего, там, где это. Пусть такое это будет последним этим и также то – последним тем. Между ними – граница – некоторое отсутствие. Мне трудно удержаться на этой границе. Граница – отсутствие, но также и последнее это – отсутствие. Если же я вижу возможность какого-либо отделения – я на месте того. На месте того я имею и что-либо. Но я не должен остановиться ни на этом, ни на том. Я найду прочное место между границами этого и того, между границами двух предметов. Это место – где уже не может быть отделения, но поэтому это мое место, здесь только я: всё, что имело ко мне отношение, отделено, но здесь самое близкое, хотя это и отсутствие. Это место, место отсутствия не определено и не названо. Его надо назвать и затем указать. Я назову его: имеющее ко мне отношение. Оно еще не указано, но оно должно быть, потому что на этом месте я. Оно названо, следовательно, существует.

5. О последнем месте.

Последнее это – отсутствие, но о последнем том я ничего не могу сказать, когда я на месте того, оно не последнее: если я здесь, то я имею что-либо и могу отделять. О последнем том я могу говорить, или, вернее, только предполагать последнее то, когда я нахожусь на месте последнего этого или на границе.

III.1. О близости и отдаленности.

Что называется близостью, понятно. Она определяется отношением ко мне. Признак же отдаленности – существование границы. Возможность отделения – вот граница. Граница – это разделение способа и существования, необходимость названия чего-либо. Уже в первой границе между тем и не тем заключены все остальные границы и также последняя между последним этим и тем. Следовательно, эта граница – отсутствие. Но есть и другая отдаленность – она определяется тем, что не имеет ко мне отношения. В первом отделении и в первой границе оба признака совпадают. Существование границы и определяет то, что не имеет ко мне отношения. Но в последнем отделении они разделены: граница определяет отсутствующего, но место отсутствующего – мое место. Таким образом, это отдаленное место стало близким, и названо оно: имеющее ко мне отношение. В последнем отделении отсутствие имеет ко мне отношение.

2. Когда отдаленное имеет ко мне отношение?

В первом отделении отдаленное стало потому, что я отделил это от того. Теперь же осталось только отдаленное. В первом отделении я с той стороны границы, где что-либо и мне не надо переступить ее, чтобы иметь что-либо. Теперь же что-либо по другую сторону границы. Нельзя переступить границы, чтобы явилось прикосновение, потому что отдаленное имеет ко мне отношение. Если же так, то на этом месте я как имеющий, я найду и близость, и окрестность, и это, и то, но всё это только в возможности, пока не указано место и есть другая возможность: может быть, это последнее место – последнее это, тогда последнее то – воображение.

IV.1. О представлении.

Существует ли представление во мне? Или я представляю то, что есть и зеленый цвет, и дерево, так как я их представляю, так и существуют вне меня? Или во мне существуют копии предметов, существующих вне меня? Или я создаю представления предметов по поводу ощущений, возникших неизвестно как? Или, представляя предмет, я нахожусь в предмете? Но может быть так: из трех элементов складывается знание и убеждение: первое – что-либо, не имеющее никакого вида. Что значит: не имеющее вида? Только кто-либо воспринимающий может придать ему вид. Это некоторое ограничение. Вид есть только это или только то – это в отличие от того. Затем – уверенность. Это – необходимость обозначения или названия, некоторой определенности. Уверенность, а не что-либо, – принцип реальности, существования, а что-либо – это скорее постулат, хотя и выше принципа. Затем – определенный вид – представление. Это и есть обозначение, и что-либо только так и существует, как представляется. Если же представление меняется, как это понимать? Как понимать различие существующего и видимого? Реально в представлении само обозначение, то, что оно создает, – представление также реально, но отдельный цвет, отдельный звук – это уже не реальности, реально первое обозначение: некоторый промежуток, который еще не может быть даже назван промежутком времени – это представление и это реальность – одно и то же, но отдельные цвета и звуки я выделяю из этого промежутка. В I.2 я сказал, что ко второму несуществующему принадлежат мои названия. Но эти же самые названия были в первом обозначении, это название было существующим. Некоторую определенность эти названия имеют не от звука или записанного слова, но от уверенности, необходимости обозначения сейчас в это мгновение. Когда же этой уверенности нет, когда уверенность пользуется другим знаком, то прежние знаки будут знаками, не имеющими значения, их нельзя даже упоминать. Если же они еще упоминаются, то только в связи с другой уверенностью, как новые знаки. Предметы и представления – это одно. Если же уничтожается какое-либо определенное представление – предмет не уничтожается –

я вижу другое, но это тот же предмет – некоторая уверенность в реальности. Представление – прозрачное стекло, искажающее вид предмета, причем без этого стекла я вообще не вижу его, он имеет вид, только когда я смотрю через стекло, я создаю его вид. Реальность и представление – это одно, но в представлении реален не зеленый цвет, не определенная величина, не другое качество, но первое обозначение, некоторый промежуток или некоторое состояние, в котором я могу выделить как реальность только уверенность, необходимость названия, само название. Я увидел сад, деревья, дождь. Я запомнил это в первом обозначении. Что здесь реально? Не определенный цвет коры, не ощущение влаги или прохлады, не расположение деревьев. Всё это мои названия, несуществующее. Когда мне называют цвет коры, я еще не имею никакого представления, если не вспомню этот сад, деревья, дождь или что-либо подобное этому. Но в этом первом названии всё это имело свое значение, когда же я теперь вспоминаю, то может быть два случая: или теперь другое название и значение. Тогда, вспоминая сад, деревья, дождь во втором воспоминании, я соединяю это с другим названием, это имеет уже другое значение. Представление отделяется от предмета и возникает воспоминание, когда мне надо соединить два названия. Представление и было предметом, затем, когда я выделяю цвет и другие ощущения, то есть отделяю это от того, представление распадается, и от него ничего не остается, но предмет остается, я даю ему другое название, и он имеет другой вид. Но может, я даже не знал бы о различных видах его, и может быть, вид всегда один, но необходимость нескольких названий и воспоминание о прошлом названии заставляет предполагать различные виды. Я думаю, что дерево, которое я вижу сейчас, это полная реальность, то есть действительно всё – всё, что было и будет, и всё различное в пространстве, и я знал бы это, если бы умел видеть, не создавая определенного вида. Поэтому, отвернувшись и увидев другое дерево, или цветок, или камень, я снова вижу то же самое, хотя и называю его во второй раз и иначе. Второй случай: увидев сад, деревья, дождь, я увидел их такими же, какими они были тогда, повторился прежний промежуток, прежнее название, первое воспоминание. Это название имеет то же значение, что и прежде. Тогда я скажу, что на мгновение или какой-то промежуток времени снова существовал этот сад, деревья, дождь, такие же, как и тогда, существовало то же самое время. Этот сад, деревья, дождь всегда будут существовать, они существуют вечно, но я забыл о них, назвал их другим именем и вижу другое. Но тогда и существует другое? То, что я вижу, то и существует. Я назову его другим, но когда я вижу, у меня есть только уверенность в реальности, некоторое понимание, и, может быть, оно всегда одно и то же, как этот сад, деревья, дождь. В этом воспоминании я достиг некоторой высоты. Я впервые за два года и четыре месяца испытал радость.

2. О соответствии.

Если существует одно, то нет нарушения правил и оно соответствует себе самому, но если существуют больше одного, возможно ли между ними соответствие? Возможно соответствие без знания с помощью примет, но, может быть, без некоторого знания нет уверенности в существовании другого, помимо одного?

V. Три погрешности.

1. Первая погрешность.

Существует что-либо, имеющее ко мне отношение. Оно существует, когда я назову его этим. До названия оно несуществующее, оно не имеет ко мне отношения. Но называя его, я также отделяю это от того. То – также несуществующее и не имеет ко мне отношения, это несуществующее второе, в котором нет никакой реальности. Погрешность в названии: первое несоответствие: каким образом называю несуществующее? Второе несоответствие: каким образом отделяю это от того, когда то – несуществующее, простое другое к этому – не то к тому?

2. Вторая погрешность.

Два мгновения различаются. Их можно соединить по способу отделения и разделения. Такое соединение не имеет значения. Но их можно соединить иначе, и оба будут как бы одно. Когда есть одно мгновение, то не возникает вопроса, откуда оно произошло. Я назвал что-либо этим, и это было в мгновении. В названии была погрешность, но это относится к погрешности названия, в существовании же мгновения нет погрешности. Но, соединяя два мгновения, я вижу погрешность: это и некоторое другое мгновение – одно мгновение. Каким образом это одно мгновение может быть этим и еще другим мгновением?

3. Третья погрешность.

Я не вижу преимущества между этим и тем, тем и другим. И в том, и в другом нет некоторой определенности. Но то, что я стоял между тем и другим, не зная, что выбрать, – это определено. Это и то – это два мгновения. Я должен был соединить настоящее мгновение с другим, несуществующим. Но тогда настоящее мгновение разделяется: я должен соединить его с другим мгновением, но я соединяю его сейчас в этом же самом мгновении. Настоящее мгновение, которое я соединяю с другим, и настоящее, в котором оба соединены, – одно мгновение – сейчас. Следовательно, они соединены. Я мог бы и дальше продолжать также: это второе соединение также было сейчас, но эта погрешность большая, потому что я только один раз соединяю настоящее мгновение с другим, и в этом соединении соединяются и оба настоящих мгновения, и все другие, которые могут возникнуть или которые можно предположить. Но действительная погрешность в отделении настоящего мгновения от настоящего и другого. Четвертое мгновение – это уже некоторое отсутствие, это мгновение, в котором уже всё

отделено: с одной стороны – это настоящее мгновение, от которого всё отделено; по другую сторону – соединения и соединения соединений – погрешность большая.

4. Три погрешности. Первая: каким образом можно заметить то, что не имеет ко мне отношения? Вторая: каким образом одно мгновение может быть тем же самым и другим? Третья: каким образом мгновение – некоторая определенность – опустошается?

VI.1. О значении и знаке природы.

По-видимому, существует какая-то двойственность, нельзя вывести всего из одного принципа. Пока это и то соединены и их значения совпадают, еще нет жизни, это до творения мира. Затем я установил соответствие между значением и знаком. Тем самым я перешел уже к сотворенному миру, ведь до сотворения и этого различия не было. Где же я? Я в сотворенном, но это я нашел соответствие между значением и знаком, поэтому и значение имеет ко мне отношение. Тогда я вижу ограниченность сотворенного. Но жизнь начиналась за чертой круга, я оказался вне жизни. Жизнь, некоторый порядок и соответствие имеют большее отношение к значению, чем мое понимание. Я ищу способа проникнуть за черту круга. Как это сделать? Я выбираю определенный порядок – движение руки, поворот головы – жизни, – хочу установить соответствие между жизнью в круге и своей, но это мне не удастся. С тех пор как я установил соответствие, действительное соответствие или связь порвалась. Но так ли это? Действительно ли мудро живет тот, кто не рассуждает о мудрости? Это относится ко всем людям, ведь всякий человек рассуждает, один больше, другой меньше. Но, может быть, это относится и ко всему живому? Ведь знание или чувство некоторого значения присуще всему живому. Но тогда где же эта жизнь в круге? Я наблюдал ее в деревьях, другие же наблюдают в другом. Но, может быть, я и сам иногда чувствовал ее? Несомненно, есть какие-то степени большего или меньшего соответствия, но полное соответствие – это некоторый постулат или лучше некоторое необходимое воображение. Это следует из принципа двойственности.

2. Установить соответствие – этого мало, я должен был назвать его. Это как бы наложение некоторой печати: я должен был не только подчиниться жизни в круге, но что-то сделать, понять свое значение.

3. В круге – некоторое соответствие. Хорошо найти правильный способ жизни – небольшое счастье, некоторый покой и благополучие. Но это не дает полного соответствия. Правильные движения моего тела – руки, головы, ног, правильное жевание, вообще некоторый внешний порядок будет путем к соответствию. Это способы создать для себя тишину, увидеть то, что заглушается суетой.

□ Нач. 1934 – декабрь 1936 □

«Что будет, когда я умру?..»

Что будет, когда я умру? И прежде всего, сохраню ли я свою личность или нет? Когда я отвечаю, что личности не сохраню, и слава Богу, или, наоборот, что сохраню, всё это надо понимать не абсолютно. Грань, и щель, и всё прочее по существу имманентно – всё это мне доступно и есть сейчас, и только это и есть. Это самостоятельный мир иного бытия. Но когда и он для меня станет целиком, то есть после смерти, тогда уже может быть не только он, но и то, чего я не знаю и не могу знать. И вполне возможно, что есть будущая индивидуальная жизнь, и в то же время вполне возможно отрицать личное бессмертие, признаваемое христианами. Есть грань и щель. Есть грань и щель, и я ее знаю, даже когда саму по себе (тоже) только одну сторону, обращенную ко мне. Я знаю ее содержание, и ее содержание есть сторона, обращенная ко мне, – это Бог, то, что Он есть в Себе. И это мне открывается. Но другое и отношение того к другому – это для меня скрыто – для меня это небытие и Ужас. Это другое – необходимое условие иного бытия. Но я этого не знаю и не могу знать, и мое незнание и есть необходимое условие иного бытия. Здесь наступает прорыв в законченной системе. Есть множество миров и перевоплощений всего **одного я**, забывающего о прошлом. Но это **я** существует и как многие **я** – с какой бы стороны мы ни подошли к иному бытию, мы необходимо выходим за пределы одного **я** в небытие, в котором возможно и личное бессмертие. Поэтому будущая жизнь и смерть внезапно заинтересовали меня совсем с другой стороны. В щели и грани я знаю только то, что внутри. Их форма и отношение к другому – небытию – мне неизвестны. И они не могут быть известны. Но это ограничение моего познания, из всех известных мне ограничений наиболее радостное. На всякую радость и горе у меня есть выход – мне предстоит узнать величайшее – небытие – другое самой грани. Мне действительно предстоит путешествие в земли, о которых я не имею ни малейшего представления. И я могу надеяться, что всё это буду сознать, что, даже оставаясь вечно в круге земных перевоплощений, я уйду в это новое и буду его видеть, а не только быть им. Откуда у меня эта надежда? Мне еще трудно найти ей доказательство. Кажется, будет так: это только надежда, но вполне допустимая и вероятная, и вероятность ее подтверждается отрицательно – невозможностью полного уничтожения личности и присутствием небытия. Но доказательство в этой области не может быть необходимым, но только вероятным. Если и грань не есть уничтожение личности, но только ее огранич[ение] сознательности и, возможно, самосознания – то есть сознания досмертной жизни, то и в небытии должно быть отрицание

огранич[ения] грани – то есть его содержания. Получается так: если самосознание, то есть сознание границы видимого мира и истинного, теряется в грани, то есть если грань в себе, как мы ее знаем, то есть для нас, лишена формы, то небытие будет именно ее формой и самосознание – сознание всяких и всех границ – должно быть в нем [в небытии]. И там же – Бог. Все Его остальные свойства несущественны перед этим. Он там, и там Он – Отец, Бог – Личность, Которому я могу молиться. Поэтому я верю в Бога. И здесь высшее совершенство перед знанием. Здесь квадратная реальность веры. Объект ее допустим и вероятен, и потому я верю в Него абсолютно свободно – Он может и не быть, как может и не быть моего личного бессмертия, как это ни бессмысленно. И здесь вера – не тот иной вид реальности, но сверхбытие, даже сверхиное бытие. Может быть, потому я и не могу ничего сказать о той реальности, что она превосходит все мои силы. Я ее не могу знать, и нет там ничего ни как бытие, ни как иное бытие, ни как долженствование. Но оно должно быть, и должно быть еще больше, чем всякое иное долженствование и чем мое бессмертие. Оно сверхдолжное, и поэтому я должен допускать возможность неверия без нарушения какой бы то ни было реальности. Всё есть, а Бога может не быть. И тогда вера в Него будет абсолютно истинной и свободной. То есть никакая реальность не должна пострадать, если Его нет и всё же Он есть. Я верю в Него, но эта вера не создает никакой реальности. Он всемогущ, Он всё создал и всё может, но Он – там и мог ничего не создавать. Вера в Него должна быть абсолютно бескорыстной, и тогда Он поможет. Я верю. Есть Бог. Бог – и Отец, и подающий хлеб, и простирающий руки, и открывающийся мне в промежутке, и вытекающий из щели.

Когда говорят о вечном осуждении, то ко многим непониманиям присоединяется так же непонимание вечности. Думают, что вечность – это то, что остановилось на сейчас, или даже не так, а как вечное время, то есть опять-таки время. Вечность нельзя понять, но в вечности отношения иные, чем во времени, и вечность или вечное осуждение, во всяком случае, не бесконечно долгое во времени страдание. И, может быть, вечное осуждение значит, что завтра ты будешь в Царствии Небесном. Здесь нет времени, потому что ты осужден навеки, а завтра – уже в Царствии Небесном. Так как это не объяснение вечности, но только отрицание всех ложных определений, то можно предположить, что завтра ты действительно будешь в Царствии Небесном, но этого завтра нет. А что это значит, я не знаю, но если скажу, что завтра не наступит, или наступит, или как-нибудь иначе, то это будет рассуждение во времени. Также может быть, что это только другое время, в котором «всегда» и «завтра» находятся в таком же отношении, как в нашем «сегодня» и «завтра». И у нас есть только сегодня, и всё же завтра в каком-то отношении действительно, хотя его и нет. Если это не вечность, то, может, вечность – отношение многих времен. Во

всяком случае, вечное осуждение не может быть бесконечно продолжающимся осуждением, если вечность не есть бесконечно продолжающееся время. Но из одного этого не следует еще, что все спасены. Хотя я думаю, что в самом конечном счете – все спасены.

Устраивая мир по нашему плану, мы замечаем, что наши представления не соответствуют ему. Тогда мы объявляем невозможность познания и отсутствие цели в мире и Творца.

Против греха можно сказать так: я совершил грех, но я совершил его по незнанию. Есть ли в этом грех? Если есть грех, то в чем? Грех не в поступке, а в намерении. Я его выбрал свободно, но я думал – [так] оно лучше. У меня были чистые намерения. Если есть грех, то не на мне, а на Том, Кто создал меня, не умеющего различить, что грех, что не грех.

Те, кто так рассуждают, не только не понимают намерений Творца, которых и никто не может понять, но и того, что нельзя этого понять. Им можно ответить: свобода заключается не только в том, чтобы выбрать, но и знать. Если вы не узнали, то грех на вас.

Тогда они скажут: Господи! Грешны, помилуй нас, как Ты помиловал невинных, «не умеющих отличить правой руки от левой, и притом множества скота».

Когда я думаю об аде, я думаю, Господи, за что же меня в ад, чем я согрешил? И конечно, это очень глупая и плохая мысль и напоминает фарисея, благодарившего Бога за то, что он не таков, как этот мытарь. Но сейчас я подумал, действительно я недостоин ада, но только потому, что этот ад – очень глупая выдумка. Дело в том, что вряд ли он так страшен. Или, может, мне он не так страшен. Во-первых, ощущения по известному закону притупляются, пройдет тысяча, другая лет, и я к ним привыкну. Во-вторых, у меня есть грешные мысли. Я им очень мало сопротивляюсь. В аду я им совсем смогу не сопротивляться. В-третьих, у меня есть плохие мысли о женщине. Но всё-таки я не знаю женщины, хотя многое другое и знаю. Там я, может быть, узнаю во всяком случае еще больше. В-четвертых, в аду у меня не будет сомнения в индивидуальном бессмертии. В-пятых, я получу также некоторое интеллектуальное удовлетворение, так как узнаю многое, чего теперь не знаю, и может быть, самое главное. Вот какие преимущества имеет ад перед нашей жизнью. Когда же я спрашиваю, за что же меня в ад, то тоже думаю, в этом вопросе нет ничего плохого. Меня там будут жечь, говорят мне. Господи, да я бы многое из этой жизни променял на поджигание пяток и считал бы себя счастливым! Но если мне скажут, вот ты в этой жизни имел многое такое, что с радостью променял бы на поджаривание, да еще, кроме того, и в будущей жизни тебя будут поджаривать. Тогда я с полным правом говорю: не смешивайте две вещи: я грешен и за это получаю уже в настоящей жизни и еще больше получу в будущей. Но вы хотите за одно воздать дважды: я знаю, что если не думаю об этом, и том, и о грани, и о Боге, а о чем-то ненужном, то это уже плохо и будет плохо потом – чем я хуже знаю Бога сейчас,

тем Он меньше будет у меня потом. И это уже будет мучение несравненно большее, чем прижигание пяток. А мне еще говорят, нет, тебе еще и пятки будут жечь. Это несправедливо. Нет наказания, которое было бы слишком большим, если забываешь Бога, но Бог не может прибегать к человеческой мелочной жестокости. Это всё равно как сказать: здесь тебя блохи кусали, ты грешен, следовательно, на том свете Бог напустит на тебя вшей. Во всяком случае между и скорпионами, и вшами не такая большая разница. Но какая глупость думать, что вши исправят меня. И это нескромно. Но я думал, кажется, не так, когда говорил, за что меня в ад. Ад – материальные лишения. От многих материальных удовольствий я отказался – я не хвастаюсь этим, Господи, я знаю, что достаточно еще чревоугодлив, развратен в мыслях, может, даже больше, чем обычный средний человек. Но ведь я сделал какое-то усилие. И опять я этим не хвастаюсь, потому что знаю, что добрыми намерениями ад вымощен, я просто понимаю, что отказ от некоторых чувственных удовольствий не есть совсем лишение. Но в то же время я вижу, что хотя отказ от них не есть лишение, но, имея их, я что-то имею. И тогда я говорю – вот за это, то есть за то, что я понял, что отказ от некоторых чувственных удовольствий не есть лишение, но так же понимал, что, обладая ими, я имел бы некоторые удовольствия, отказ от которых сейчас только не есть лишение, то есть когда уже давно решено, что я их не хочу, но это решение я могу свободно нарушить, и тогда они будут для меня удовольствиями, вот тогда я говорю: несправедливо будет за отказ от некоторых, может, очень немногих удовольствий, но всё же свободный отказ от них, устроить мне большие чувственные неудовольствия.

Впрочем, может, у меня и бывает плохая мысль, что здесь я отказывался от чего-то и за это меня следует благодарить, не знаю.

Еще об аде. Есть какой-то низший вид свободы – свобода пьяницы, оборванца, развратника и какого-нибудь сутенера. Здесь хорошо, что нет никакой двойственности. Я думаю, вором или разбойником, или грабителем делаешься потому, что устаешь или не хочешь никакой так называемой нравственной борьбы. Так ведь ад это и есть. Там я имею право быть плохим. Я знаю, что добродетель сама по себе хороша и т. д., но ведь, пока ее нет, я только должен быть добродетельным. Добродетель трудна – это глупости, добродетель – самое легкое, и даже легче зла. В ней тоже нет двойственности. Но трудно то, что к ней нет перехода, и неизвестно, как стать добродетельным. Добродетель здесь в точном смысле, то есть когда кроме Бога ничего нет. Когда Бог есть, то ничего больше не нужно, но когда нет Бога, то кажется, что нужно очень многое, и это трудно, потому что хочешь тогда не Бога, но **желание** иметь Бога, и в то же время хочешь **не желания** обладать другими вещами, но самые эти вещи и обладание ими. Так вот, в аду этой двойственности тоже не будет.

Но, может быть, скажут, ад – это не материальные мучения, а какие-то другие. Но какие? Какие-нибудь эмоциональные? Но этого рода адские мучения по сравнению с земными, этого же рода, во-первых, ни для кого не страшны, уж хотя бы потому, что доказывают бессмертие. Поэтому же несправедливы.

Но просто осуждение и мучения без специального определения? Здесь я, прежде всего, должен говорить только от самого себя: люблю ли я Бога, хочу ли Его? Я грешен, я лгу, плохо отзываюсь о людях, я чревоугодлив, часто предпочитаю удовольствия, которые не следует предпочитать, у меня развратные мысли, и это я изменяю Богу в некоторых вещах и иногда люблю больше не Бога, но я хочу любить Его, и хочу хотеть любить Его больше всего, и хочу хотеть Его больше, и, может, я хочу Его больше всего, и я хочу кончить эту жизнь и освободиться от всех хотений и желаний, кроме желать Его, и я думаю: если отец ваш земной, когда вы попросите у него рыбы или хлеба, даст ли вам камень вместо хлеба, то неужели Отец Небесный, который лучше, даст мне камень вместо хлеба?

Что еще нужно? – я думаю, так каждый человек скажет, и каждый любит больше всего Бога, даже не зная Его Имени. И может быть, и даже скорее всего, разница между тем, кто верит в Него и кто не знает даже Имени Его, меньше, чем между верящими в Бога и умершим и знающим Его. И верящий тоже не знает Его Имени, но называет своим человеческим, но всякий Его видит и имеет, и когда видит, то что-то говорит или бормочет, и я Его сейчас видел, Он был Отцом, подающим хлеб, простирающим руки, распространяющим и распространяющимся.

Благодарю Тебя, Господи.

□ Сер. 1930-х □

22

Пять исследований

1. О подарках. Первое исследование должно быть о подарках. Но у меня нет никакого определенного мнения о подарках. Всё.

2. О доказательствах. Так как у меня не было никакого мнения о подарках, то я стал думать о других предметах и опять выходило, что у меня нет никакого мнения о них. Например, самопишущие перья. Отвращение к ним не есть мнение. Я не люблю их: они неудобны – у них широкий конец. Затем: когда пишешь, приятно остановиться. Затем, мне нравятся чернильные приборы. Но всё же это не мнение. Я не смог бы доказать кому-либо, что самопишущие перья неприятны. Когда я начинаю доказывать или убеждать, я замечаю ложь. Мне всегда кажется, что не менее убедительные доводы можно привести и против того, что я доказываю. Просто я не вижу, что может быть общего между непосредственным отношением к предмету и доводами,

которые я могу придумать. Поэтому я думаю, что у меня вообще нет мнения ни о чем. Я знаю или, лучше, чувствую, что мне приятно или не приятно, также я знаю, что найдутся люди, которые придумают больше доводов и более убедительные доказательства, чтобы опровергнуть меня, но это потому, что им не скучно придумывать доводы и рассуждать, но какое это имеет отношение к моим вкусам, я не понимаю. Поэтому я думаю, что и мои доводы не убедительны. Но здесь есть небольшая погрешность. Доказательства могут убедить, причем для убедительности доказательство не должно быть ни правильным, ни красивым, ни даже вдохновенным. Но здесь я чувствую, я приблизился к некоторой границе, я допустил некоторую неосторожность. Поэтому я остановлюсь.

3. О желании. У меня нет мнений, но я твердо знаю, что приятно или неприятно и также красиво или некрасиво. Но это уже связано с желанием, например, я хочу приятного. И вот возникают некоторые сомнения. Например, я представляю себе некоторую вещь, и она кажется мне приятной. Я думаю о ней, и она кажется мне еще более приятной. Наконец, мне кажется, что вообще нет вещи более приятной. Но через некоторое время, может быть даже очень непродолжительное, я начинаю думать о другой тоже приятной вещи, и кажется уже, что эта вещь является самой приятной. Это первое сомнение – нет критерия приятности: представляя себе что-либо приятное или обладая этой вещью, я не могу сравнить ее с другой приятной вещью, не представляя же себе приятного, я тем более не могу сравнить его с другим приятным. Второе сомнение: в представлении удовольствие кажется более сильным. Третье сомнение: абсолютно ли желание, то есть хочу ли я приятное или я начинаю желать приятное, убедив себя с помощью ложных доводов, что приятное приятно? Ведь всякое желание утомительно и, может быть, естественно желать только нежелание, то есть покой? Но тогда знаю ли я, что мне приятно или неприятно? И какая существует связь между моим телом и ощущением? Если в это рассуждение вместо слова «приятное» поставить «красивое», то придется внести значительные ограничения, но всё же и критерий красоты вызывает некоторые сомнения. Но я приближаюсь к некоторой границе, время остановиться.

4. О вдохновении. Доказательства никогда не убеждают, и ум мне кажется странным и непонятным придатком к вере. Неверующих людей нет, если бы какой-либо человек окончательно потерял веру, то утром, проснувшись, он не встал бы с постели, может быть, он сразу же умер, даже не умер, а стал бы мертвым, потерял душу, душа стала как бы несуществовавшей. Затем, я думаю, что есть только две веры, одна истинная, а другая ложная. Затем, я думаю, что все живые существа, не только люди, верят, и даже те, которые не ощущают боли, для которых боль только некоторый знак действия.

Я сказал, что доказательства никогда не убеждают. В этом есть небольшая погрешность: доказательства убеждают. Но так как цель всякого доказательства – вера, то надо исследовать соотношение способностей в человеке, а может быть, вообще во всяком живом существе. Вот эти способности: вера, рассуждение, тело, ощущение без оценки, приятное и боль. В этом перечислении ты не найдешь ни полноты, ни систематичности, также ты мог бы назвать их состояниями, качествами или направлениями, они придуманы для случая, поэтому здесь нет погрешности, кроме только небольшой. Соотношение же между ними такое: у животных, во всяком случае у низших, боль заменяет рассуждение, – это назначение боли, у человека же произошло смещение – он ощущает боль как боль, то есть как неприятное, а знак действия – рассуждение. Но этот знак случаен. Вот что я хочу сказать этим: доказательство не должно быть ни правильным, ни красивым, ни вдохновенным. Любое доказательство убеждает случайно. Прежде чем убедиться, я должен поверить. Существуют ступени веры. Поверить – значит перейти с одной ступени на другую. Я поверил, и тогда или, скорее, после мне кажется: вот доказательство, которое меня убедило. Но это случайно – всякое доказательство убедило бы меня, потому что раньше я поверил. Здесь есть небольшая погрешность. Я нашел вторую небольшую погрешность. Это верно, что вдохновенное доказательство не более убедительно, чем всякое другое, тем не менее доказательство должно быть вдохновенным. Ум – это пустое место. Таким должен быть ум. Всё, что способствует этому, – наслаждение, например высокая температура, головокружение, физическая слабость. Но высшее и настоящее наслаждение – это полное отсутствие рассуждения, отсутствие ума, пустота. Это можно назвать вдохновением, некоторой ступенью веры, душой. Это имеет отношение к Богу.

5. О бессмертии. Последнее исследование – о бессмертии. Раньше я думал: душа сотворена. Затем я прочел: душа не сотворена. Я нашел в этом некоторое противоречие. Но затем было вдохновение, и я увидел: противоречия нет. Я приблизился к некоторой границе, время остановиться.

□ Сер. 1930-х □

23

«Путь добродетели легок...»

1. Путь добродетели легок, трудно встать на этот путь. Почему трудно?

- а) потому что нет уверенности, что он правильный;
- б) слабость – нет достаточного желания.

2. На мир можно смотреть так: существуют определенные предметы, определенные границы. Существует добродетель. Добродетельные спасутся. Можно и так: зыбкий мир. Переход в некотором колебании, небольшая погрешность в некотором равновесии – вот что существует. Следовательно, призвать не праведников, но грешников к покаянию. Предположим так. Вот добродетельный человек, и он говорит: я добродетелен. И вот добродетель его ничего не стоит. Положим, он это понял и хочет стать лучше. И вот он стал лучше и говорит: я стал лучше. И опять его добродетель ничего не стоит. Таким образом:

3. Неисчерпаемый источник зла в человеке. В чем это зло?

Первый случай. Человек очищается от какого-то зла. Если он очистится и скажет: я чист и хорош – это значит, что он пуст. Потому что если он не пуст, то узнает другое и не будет думать о себе – индусы.

Второй случай. Человек никогда не очистится. В чем зло? Если индивидуальность шире тела, то, может быть, зло в том, что не ощущаешь своей индивидуальности дальше своего тела. Почему призвать грешников к покаянию?

Пустота и гордыня – два главных греха, может быть, это хула на Святого Духа.

* * *

Положим, Бог скажет: Я создам другой мир. Где были моря, будут горы, и где горы – моря. Мы бы не заметили разницы, это тот же мир, что и наш. Положим, Бог скажет: Я создам мир, где люди будут циклопами. И этот мир тот же самый. Если бы мы жили в нем, мы не заметили разницы.

Но если бы Бог дал право каждому один раз в жизни взять назад свой поступок, совершенное сделать не совершенным, то мир изменился бы, и мы даже не можем себе представить, как жили бы там. Так вот, Евангелие увидело небольшую погрешность в мире. Мир до Евангелия и по Евангелию – это два разных мира.

* * *

Ты скажешь: вот плоскость звуков, вот плоскость цветов, плоскость предметов, плоскость характеров жизни. Где плоскость ощущений тела, плоскость удовольствия и боли, усилия и слабости? Есть знаки для цветов – их названия, для звуков – ноты и буквы, почему нет азбуки телесных ощущений?

□Сер. 1930-х□

Разговор о времени

Вот что сказал ученик Фалеса, когда учитель замолчал, так как вдохновение покинуло его.

Передо мной происходят события. Я вижу движение и изменение твердых предметов. Когда это бывает? К какому времени относится происхождение и изменение? Двигается ли что и изменяется ли сейчас, в настоящее мгновение? Фалес сказал: «Нет, сейчас ничего не движется и не происходит, всё стоит неподвижно». Ученик продолжал: «Как соединить мгновения? Они соединены в моей памяти. Связь двух мгновений – время. Настоящее мгновение не соединяется, оно не имеет определенности, необходимой для соединения. Если нет определенности, то ничего не происходит и не бывает, нет соединения и перехода от одного к другому. Как определить границы мгновения? Я различаю в нем различное, оно имеет свою меру. Оно теряется, когда я продолжаю о нем думать. Я не заметил конца мгновения, я перестаю его замечать, затем приходят события. Как определить границы мгновения?» Фалес сказал: «Мгновение неопределенно, начало его незаметно, конец утерян». Ученик продолжал: «Когда бывают события? В прошлом были события, они остались в моей памяти. Событие – это два мгновения, когда их соединяют. Что соединяет два мгновения?» Фалес сказал: «Память соединяет два мгновения». Ученик продолжал: «По-видимому, они были в прошлом. Сейчас не бывает событий. *Сейчас* – это мгновение, надо исследовать, когда были мгновения, соединенные в моей памяти». – «Сколько мгновений, – спросил ученик, – какие соединяются?» Ученик остановился, вопрос поставлен был неправильно. Затем он продолжал так: «Я замечаю два направления в мгновении. Оно есть сейчас, мгновение не бывает в другое время. Потом я теряю его. Тогда я говорю: „Оно было“. Это неверно. Мгновение не было, оно всегда есть. Как понимать эту неправильность в разговоре?» Фалес сказал, что это небольшая ошибка, ученик продолжал: «Я потерял мгновение. Нельзя указать точное время, когда оно было потеряно. Соединение и воспоминание – одно и то же. Я вспоминаю потерянное мгновение. Оно соединено с другими мгновениями, но мгновение, которое есть сейчас, не соединено. Нельзя говорить: сколько мгновений? Нельзя говорить: когда было мгновение? Мгновение есть сейчас, соединенные мгновения – события». Ученик продолжал: «Почему разговор прекращается? Это зависит от соединения, когда слова соединяются в одном направлении. Поэтому надо предпочитать разговор медленный и неуверенный». Фалес сказал: «Я нашел часть мгновения перед началом события. В конце мгновения я подумал о событии. Эту же часть я нашел в конце события, когда предпоследнее соединялось с последним. Здесь начало всего неприятного». Ученик сказал: «Я ничего не вижу между двумя мгновениями. Откуда опустошение и запустение? Время и память

причина этому. Событие, время, память и смерть имеют отношение к соединению мгновений». Ученик сказал, что он не может понять пустоты и отсутствия. События были, их нет сейчас, никогда не бывает событий в настоящем времени. Фалес сказал, что он видит разницу между несуществующим и несуществовавшим. В одном из них он нашел нечистое. Ученик продолжал: «Когда одно соединяется с другим, одно кончается. Есть порядок событий. Соединение одного с другим, соединение двух, не больше двух, – вот порядок событий. Перед началом и в конце я вижу то же самое. Нечистое, что принадлежит событиям, – это приближение конца. Ожидание нечисто, и время – источник нечистого». Разговор закончился. Они собирались куда-то уходить. По дороге ученик сказал: «Я не вижу того, что соединяется. У меня ограниченные способности. Порядок соединения мне непонятен. Во всяком соединении я вижу последнее и предпоследнее». Заикаясь и с трудом выговаривая слова, Фалес сказал: «Я не различаю одного соединения от другого, также не запоминаю больше двух, в моей памяти не сохраняется целое». Ученик сказал, что надо стремиться к останавливанию движения. Во время останавливания движения происходит распадение предметов и чувств. Это можно уподобить точкам, случайно разбросанным в разных местах пространства, случайному расположению деревьев в саду или лесу или звездному небу.

□1937□

25

О пространстве жизни

Л. Липавскому

Представь себе простейшее существо: полужидкую амёбу или гидруполип, размножающийся почкованием, кусочек живого студня. Где здесь границы тела, границы души? Когда умирает старое существо, когда рождается новое? Так вот жизнь. Она истекает из одного существа в другое, почти не ограниченная смертью. Эта жизнь не ограничена индивидуальностью. Таким образом смерть объединяется с индивидуальностью.

Ты скажешь: ночью интересы дня потеряли свое значение и то, что днем трогало, сейчас безразлично.

Я почувствовал в себе истечение жизни, душа стала неиндивидуальной, душа стала как амёба, как гидра, как полип, размножающийся почкованием, как кусочек живого студня.

С чем сравнить жизнь? С чем сравнить душу жизни? Дневные поступки, как умершая поверхность кожи, скрывают душу жизни, но чем больше в них чувств, тем сильнее действие смерти. Сок ствола, скрытого корой, – вот что душа жизни, но чем больше в них чувства,

тем сильнее действие смерти. Сок ствола, скрытого корой, – вот что душа жизни, подземный ручей, проходящий через мертвый песок и камни. Когда же наступает смерть? Когда высыхает поток жизни? Или прекращаются дневные поступки? Ведь может быть и так, что подземный поток прорвет заграждения и затопит всю поверхность земли.

В амебе жизнь ограничена материей – живым пространством, у амебы нет поступков, она переносится течением, пропуская сквозь себя воду, я же ограничен нематериальным поступком и временем. Это и создает индивидуальность. Пространство существует для всех, и необходимость его тем сильнее, чем меньше индивидуальности, время же только для тех, у кого есть индивидуальность. Как песок шлифует камень и камень приобретает индивидуальные очертания, так и время: чувство смерти, ограничение силы жизни – эти условия индивидуальности – признаки времени. Некоторое состояние, некоторую материю, с помощью которой я возникаю по многу раз в день, я называю временем. Воспользовавшись ею, я бросаю ее и называю прошлым. Я сказал: время – это некоторая материя, я сравнил ее с материей амебы. Эта материя сильнее и быстрее убивает жизнь, чем материя жизнь амебы.

Индивидуальность, рост, а не расплывание, воля и смерть – вот окрестности времени.

Амеба не растёт, а расплывается, расплывшись же слишком далеко, не умирает, но разделяется. Здесь почти нет времени.

К признакам времени можно еще добавить: самоубийство – это от воли; индивидуальность, рост, воля, самоубийство, смерть – вот окружение времени. Но затем надо будет добавить еще некоторые слова: чувство, желание, любовь. И так будет расти система слов, окружающих время, пока не заполнит всего пространства жизни – пространства смерти. Граница же между этими двумя пространствами – в каждом месте, в каждой части, потому что пространство смерти проникает в пространство жизни, пространство смерти заполняет всё пространство жизни, оно вошло как чуждый организм, разрослось и всё заполнило, граница же между двумя пространствами в каждом месте, в каждой части – время. Ты думаешь, время – непрерывная линия, нигде не обрывающаяся, не имеющая ни начала, ни конца? Оно проходит между двумя пространствами, заполняет невидимые промежутки, затыкает невидимые щели, кое-где обрывается, возвращается назад, замыкается в круг, делает петли и скачки. Обрывки различных времен располагаются между двумя пространствами там, где соприкосновение их неплотно, в каждом мгновении проходят между жизнью и смертью, ограничивают жизнь, создают индивидуальность. Обрывки времен, узоры и петли времени, – только граница двух пространств. Поэтому время неуловимо – его нет, оно не существует, как не существует

геометрическая линия – граница некоторой поверхности, как не существует поверхность – граница тела.

Время – это некоторое соотношение между жизнью и смертью, некоторое соотношение, определяющее индивидуальность, у амебы это соотношение определяется материей – живым пространством: но время переживаемое и время движения – это только состояния жизни.

Но если у амебы почти нет времени, то не будет ли ее жизнь одним мгновением – вечностью? Если же будет, то это материальное мгновение, пространственная вечность.

Время только некоторый признак, некоторое следствие, несуществующее состояние – проявление основного соотношения. Это время само по себе, но другое – его явление: переживаемые времена и времена движения.

В двучленном отношении двух пространств время – граница. Но есть другое двучленное отношение: одно пространство жизни-смерти и время в нем, второй член неравноправен с первым, но подчинен ему. В третьем же двучленном отношении: индивидуальность – время, индивидуальность – результат действия времени, но душа жизни, скрытая за индивидуальностью и ограниченная временем, – некоторое существование, тогда как время – ничто. Таким образом, индивидуальность, созданная временем из жизни, есть некоторое существование, а создавшее его время – ничто.

□1939□

26

«Выбирал ли я свою жизнь?..»

Выбирал ли я свою жизнь? Я шел своей дорогой. Каждый идет своей дорогой. Я не знал, к чему она приведет. Я увидел, что свою жизнь я не прожил, а продумал. Хотел ли я этого? Нет, я шел своей дорогой, но не знал, к чему она приведет. Бог создал меня свободным, я мог выбрать другой путь, но Он не дал мне способности разбираться в путях. Хорошо ли это? Должно быть, но, пока я не вижу хорошего, я не могу найти, что здесь хорошего; если бы я мог переменить путь и если бы я не боялся двух вещей: жить во второй раз, если не ошибусь, и еще больше – самой перемены, изменения судьбы, я бы переменял его. Но я бы не сделал этого, боясь изменить судьбу. В этом есть грех, и проклят тот, кто изменил свою судьбу.

* * *

Мир или жизнь – это книга с тайными знаками или, лучше, фигурами. Надо найти к каждой фигуре ее знак. Поэтому требовать от философии понятности – всё равно что читать Евангелие в переложении Толстого.

* * *

Передо мной непонятные фигуры, случайные расположения их. Я должен найти их знаки. Это подобно наложению некоторой печати. Я свободен в выборе знаков, в наложении печати, но когда печать наложена, я вижу, что был знаком с одной из фигур.

* * *

Человека делают интересным не мысли, но чувства. Мысли – это знаки. Их можно записать или выучить наизусть. С возрастом чувства слабеют. Также память слабеет и теряет прошлое. Никто не берет героем романа старика. Но представляет личный интерес, не идейный, переход к старости. Смерть – последний знак: чувств не осталось, память всё потеряла. Но осталось **я** – какая-то пустота и страх, также знаки, система знаков. Последний знак – смерть – непонятен. Он внушает ужас: осталось **я** – пустота и страх и система знаков, печать, почти наложенная.

□ 1940-е □

27

Ignavia

Возвращение ночью с Д. И. [Хармсом] от Т. [Липавской]. Всю дорогу разговор об отсутствии мыслей (1936.20.VIII).

Разговор шел об отсутствии мыслей, о том, что впоследствии было названо игнавией.

В буквальном переводе *ignavia* значит: вялость, трусливость, малодушие. Третье значение не подходит: *ignavia* – тоска по силе духа, сильная тоска, тогда уже не слабость духа. Не подходит и второе: *ignavia* – трусливая смелость или смелая трусость. Не подходит и первое.

Тоска – беспредметная – по абсолюту. Ее отрицательная форма – игнавия; но это не совсем точное название, это не уныние или не только уныние, в ней есть, как и в тоске по абсолюту, божественное: это тоска от созерцания пропасти между Богом и мною, исказившим образ и подобие Божие. Ведь при игнавии главное – это тоска оттого, что я не могу делать главное свое дело и не хочу размениваться ни на какое второстепенное пока не исполнено главное. Может, потому у меня сейчас нет игнавии или очень редко, что мне стало стыдно писать, что я нашел более важное в некоторой мысли без мысли, бессмысленной мысли.

Скука – это от антихриста.

Если я скажу, что Бог посылает мне игнавию, чтобы опустошить меня и наполнить Собою, то это неверно. Верно, что Он опустошает и Он наполняет, но опустошает, скорее, сокрушением сердца или

скорбью, чтобы от скорби пришло терпение, от терпения – опытность и тогда надежда. Но игнавии Он только допускает войти в меня, игнавия – скорее, соблазн и грех. Но в чем грех и что есть игнавия?

Игnavией Бог заставляет меня проснуться и бодрствовать. Но игнавия и есть сон, в котором я чувствую, что сплю, но не могу проснуться, никаким усилием не могу заставить себя проснуться.

«Огненного искушения, для испытания вам посылаемого, не чуждайтесь, как приключения для вас странного» (I Пет. 4:12).

Ignavia – огненное искушение.

Игнавия не только отсутствие, но и присутствие. Чего?

Оно ощущается даже физически, как некоторое стеснение в груди.

Может, игнавия оттого, что я не желаю, а желаю желать Бога. И как я желаю желать Его.

Ignavia. Это не просто уныние, и не бесовское парение мыслей и мечтания, и не тоска, и не просто вялость, и не безразличие, и не отсутствие интереса, и совсем не скука, и тем более не празднолюбие или лень. Но также и всё это. И снова: ignavia – это интерес к интересу, которого нет, желание желания, которое спит, невозможность реализовать то, что есть, усилие, заранее обреченное на неудачу, борьба при явном перевесе сил противника. И снова не то.

Я хотел пересидеть игnavию, описав ее, и вот не описал и не пересидел: она поглощает меня. Ignavia, magna ignavia.

Вот я что-то читаю, и мне это интересно. Но я знаю, вернее, чувствую: вот сейчас приблизится, уже приближается ОНО, и книга, которую я читаю, и всё станет неинтересным. Это не игнавия, может, ее родственница.

И еще другое ОНО: ощущение точки, затерянной в пустом пространстве. Еще я называю это мировым или космическим провинциализмом.

Всё это какие-то мировые константы, константы греха. Может, потому так быстро распространилась Благая весть, что Христос – Спаситель, то есть спасает от них.

Ignavia. Я ничего не вижу, я в пустоте. Но и это не точно: мое видение, то есть мой взгляд отделился от меня, ничего не видит, никем не видим, теряется в пустоте. Но и это не точно.

Игnavию надо пересидеть. Но это невозможно.

Ignavia оттого, что спишь и чувствуешь, что спишь, хочешь проснуться и не можешь.

В игnavии нет настоящего, то есть я не вижу сейчас, живу не сейчас. И это нестерпимо.

В игnavии надо различать:

1. Всё неинтересно и пусто, неинтересны и все мои вещи, всё, что написал. В этом состоянии сидишь часами, ничего не делая. В этом состоянии я рисовал мразей. Но сейчас и их не рисую.

2. Попытка что-то написать, всё равно что – что-либо. Но проходят часы, и ничего не пишется.

3. Томление от отсутствия мыслей. Мучение оттого, что ничего не мучает.

4. Истина нулевой степени.

Игнавия – невозможная противоречивая задача: когда нет интереса – как интересоваться отсутствием интереса; когда страшно так, что не можешь смотреть – смотреть.

После длительной игнавии, бывает, вдруг увидишь нехорошую погрешность как абсолютную реальность; всё внешнее только знаки этой реальности, и вместе с воспоминанием всей прошлой жизни до этого мгновения – один знак некоторого состояния – свершения. Это видение – состояние полной реальности, но затем я стараюсь понять то, что увидел. Тогда реальность начинает ослабевать, то есть ощущение реальности начинает ослабевать, но некоторое время это возмещается ростом понимания. Когда же переходится некоторая дозволенная граница понимания, тогда я уже ничего не вижу. Но тогда нет и понимания: нечего понимать. Начинается игнавия.

Я хочу увидеть свой взгляд. Это еще осуществимо, но я хочу увидеть свой взгляд, когда он ничего не видит, невидящий взгляд – материальную игнавию. Но тогда наступает физическая игнавия: я не вижу своего невидящего взгляда.

В великую игнавию, начиная вторую часть Принадлежностей, я записал: я хочу понять игнавию, я буду думать о ней. Но как думать о ней, если игнавия и есть то, что уничтожает мысль? Что значит: уничтожает мысль? Нет мысли? Если я сказал: нет мысли, не есть ли это уже мысль – мысль об отсутствии мысли? Если игнавия уничтожает мысль, то и это не без мысли: мысль, уничтожающая всякую мысль. Две ли это мысли: уничтожаемая и уничтожающая? Акт мысли или незавершенное движение мысли? Внимание к чему-то или ни к чему? Я сам или отсутствие себя самого?

Я вижу что-либо. В игнавии ничего не вижу. Может, это само видение, невидимое видение? Как увидеть его? Или невидение, невидимое невидение?

Игнавия. Великая игнавия, magna ignavia.

Некоторые состояния сами будут своим объектом: она не направлены на что-либо, но есть что-либо. В Симфонии я назвал их объективированными состояниями, то есть бессубъектными, правильнее назвать их абсолютными состояниями. Одно из них – игнавия. Материальная игнавия, то есть по содержанию – абсолютное состояние: невидение, недумание. Формальная игнавия – уныние, томление оттого, что не вижу, не могу освободиться от материальной игнавии. Но сам предмет – пустота, ничтожность, затерянность, ничто – это не игнавия, и от его присутствия не станет игнавией, но еще более

страшное – ОНО: истина нулевой степени, или состояние точки, затерянной в пустом пространстве, или один из страхов.

Может быть, игнавия наступает оттого, что теряется настоящее, то есть мгновение – сейчас. Но тогда остается чистая возможность, которая есть возможность возможности возможности... Это нестерпимо.

Есть беспредметные состояния, то есть ненаправленные, неинтендированные к предмету. К ним принадлежит и игнавия. Вот я нахожусь в каком-либо состоянии, причем я один: пишу, или читаю, или думаю, и вдруг всё это прекращается, как бы отодвигается, исчезает, и мне становится страшно: я вижу себя как точку, затерянную в бесконечном пустом пространстве, я вижу абсолютную пустоту и в ней себя, как ничтожную пылинку. Но я сказал: я вижу себя... – и здесь есть предмет. – Я ничего не вижу, я в пустоте, вот и всё. Это игнавия.

Я отбросил все дела, остался сам с собою. И вдруг вижу: ничего нет, ни меня, ни предмета, ни содержания, ни предмета мысли, нет и мысли. Еще проносятся какие-то] исчезающие обрывки мыслей, воспоминаний, но где-то далеко, на моем месте нет ничего, нет и меня. Приходит страх.

Но всё это очень неточно. Я не поборол своей игнавии, я не смог пересидеть ее, она поглощает меня. Ignavia, magna ignavia.

Верно ли, что игнавия – хула на Духа Св[ятого], которая не простится ни в этом, ни в будущем веке? Так категорически я всё же не сказал бы. Если же жжет больно, то может, вся моя жизнь хула на Духа Св[ятого], боль же игнавии искупает ее. Я не оправдываюсь, но есть какая-то двусторонняя связь игнавии и хулы на Духа Св[ятого]: и хула, и искупление.

Может, игнавия от перегруженности и невозможности освободиться? Невозможность освободиться потому, что я не вижу и не понимаю того, что во мне. И надо сделать невероятное, невозможное усилие, чтобы найти, прорвать замыкающую меня преграду. Эта преграда – мой грех.

□ 1945 – нач. 1960-х □

28

О воскресении из мертвых

Вера одна, как и Бог один, и сейчас, и 1000 лет тому назад, и всегда, потому что она не от меня, а от Бога. Догматы же и теология – дело рук человеческих, значит, меняются. Но Благая весть – не дело рук человеческих. Но записана руками человеческими в определенное время на человеческом языке. Поэтому надо различать букву и дух.

Вера и Благая весть неизменны, всегда одни и те же, но человек не один и тот же; один человек отличается от другого, одно время – от другого времени.

В духовной жизни тоже есть некоторые мировые константы – инварианты первого порядка – они тоже неизменны, но высказываются людьми на человеческом языке в определенное время. Но времена, как и люди, меняются, и один человек отличается от другого. Непосредственное высказывание человека о какой-либо мировой константе – инварианте первого порядка – пусть будет инвариантом второго порядка. Высказывание об инварианте второго порядка – инвариант третьего порядка, и дальше так же. Очевидно, чем выше порядок инварианта, тем обычно больше в нем человеческого произвола – дела рук человеческих.

Бог – свержконстанта. Благая весть и вера, которую дает Бог, – *gratia gratis data*, то есть дар, даром даваемый, – мировые константы, или инварианты первого порядка. Бог дает мне веру, я получаю ее от Него и имею. Это давание мне веры, получение и имение ее – не одно и не два, а *одно два* – синтетическое тождество различного (в отличие от аналитического тождества того же самого в понятии). Но ритм моей души уже поврежден: я имею некоторое представление о торжестве различного, о совершенном, неповрежденном ритме души, так как сотворен Богом по Его образу и подобию, то есть по образу совершенного, неповрежденного духовного ритма, я имею некоторое представление этого совершенного ритма как воспоминание о том, что я забыл и всю жизнь стараюсь вспомнить – вспомнить то, что я забыл. Но поэтому я и не могу прямо высказать и тождество различного моей души, то есть моей личности, и тождество различного в вере. Я думаю, в этом смысл и рассуждений Кьеркегора о косвенной речи: духовное высказывается не прямой, а только косвенной речью. И сама Благая весть, хотя и прямая речь, но для нас косвенная: мы находим там противоречия, соблазны, безумие: крест – соблазн для иудеев, безумие для эллинов – соблазн для нашей воли, безумие для нашего разума. Но безумное Божие мудрее человеков (1 Кор. 1:25).

К мировым константам относится и вера в воскресение из мертвых, то есть вера в вечную жизнь. Поэтому не высказывается прямой речью, но только косвенной. Уже слова Христа – косвенная речь, само вочеловечение Бога – косвенная речь. Потому что в прямой речи, то есть в поврежденном ритме, понятия Бога и человека несоединимы, даже несовместны: одно есть отрицание другого.

Слова Христа в Евангелиях, как слова **Христа**, – мировые константы, то есть инварианты первого порядка, но, как записанные евангелистами, читаемые и понимаемые мною, – инварианты второго порядка. То, что я в них понял, не умом только, а всем сердцем, всей душой, всем разумением своим, – те же мировые константы, но то, что я говорю о них или записываю, – инварианты второго порядка – это в лучшем случае, а то и третьего, четвертого порядка и т. д. Любая речь, любое слово, сказанное или записанное, если и будет инвариантом, то есть словом о вечном, то инвариантом порядка выше первого. Только непосредственная речь Бога ко мне прямая: именно как косвенная – прямая – мировая константа.

Отличие инвариантов первого порядка от остальных – абсолютное; различия остальных порядков между собою – относительные и условные, но всё же не вполне произвольные: чем выше порядок инвариантности какого-либо слова или рассуждения, тем обычно дальше оно отходит от мировых констант, тем больше в них дела рук человеческих. Порядок инвариантности основных догматов обычно ниже порядка теологической системы, потому что теологическая система объясняет догматы и при объяснении уже по необходимости добавляется дело рук человеческих: объясняют люди.

Евангелие, то, что я понимаю в нем всем сердцем, всей душой, всем разумением своим, – мировая константа. Догматы, сочиненные людьми, принявшими Благою весть, – инварианты по крайней мере второго порядка. Теологические системы – инварианты в лучшем случае третьего порядка, а большей частью значительно более высокого. Зачем объяснять догматы и так повышать порядок инвариантности? Именно потому, что догматы уже не абсолютные константы, а дело рук человеческих.

Парадокс понимания. Вот мне дано слово Божие, записанное в Книге, я читаю его. Но Его слово ко мне не прямая речь, а косвенная: во-первых, по существу – мой ритм поврежден: мудрость человеческая – прямая; и обратно – всё, что я непосредственно воспринимаю и непосредственно понимаю прямо, – человеческая мудрость. Но Бог избрал безумное мира, чтобы посрамить мудрых (1 Кор. 1:27). Во-вторых, слово Божье, которое я читаю в Книге, уже фиксировано – записано людьми. Как фиксированное, оно тоже не прямая речь, а косвенная.

Я прочел слово Божье, но не понял его. Я почувствовал, что в том слове я найду то, что забыл, что стараюсь вспомнить всю жизнь; я не понял слова Божьего, потому что для меня с моим поврежденным ритмом оно недоступно как прямая речь; оно сказано косвенной речью и должно стать для меня прямой речью, именно как косвенная. Тогда я беру другую книгу, уже не слово Божье, а слова о слове Божьем. Порядок их инвариантности выше, в них есть и дело рук человеческих. Но понимание не прямое, а косвенное: слово Божье ближе мне, чем

человеческое слово о слове Божьем. Но непосредственно, из-за поврежденности моего ритма, я не могу сразу воспринять и вместить слово Божье. Тогда слушаю или читаю человеческое слово о слове Божьем и так, по-видимому, удаляясь от него, приближаюсь к нему. В этом смысл керигмы в понимании апостола Павла: Бог посылает проповедников слова Божьего, Проповедники проповедуют – керигма. Слушающие воспринимают. Святой Дух подтверждает в слушающих, что это слово действительно слово Божье. Всё это не так просто и не так тривиально, как может показаться: то же самое слово Божье – для одних к спасению, для других к гибели, одних спасает, других ожесточает: «Ибо слово о кресте для погибающих есть безумие, а для нас спасаемых – сила Божия, ибо написано: погублю мудрость мудрецов, и разум разумных отвергну... мудрость мира сего Бог обратил в безумие. Ибо когда мир своею мудростью не познал Бога в премудрости Божией, то благоугодно было Богу безумием проповеди спасти верующих» (1 Кор. 1:18-21).

В этом парадоксальность понимания: я не сразу и не прямо понимаю, а косвенно, и прямая речь станет для меня прямой только как косвенная. Поэтому, чтобы понять самое высокое, я очень часто должен обратиться к низшему и через низшее пойму высшее. И это не от субъективности познания, а, наоборот, от его онтологичности и ноуменальности, это и есть онтологичность ноуменального познания, Бог избрал безумное мира, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное; и незнатное мира, и уничиженное, и ничего не значащее избрал Бог, чтобы упразднить значащее, – для того, чтобы никакая плоть не хвалилась перед Богом (1 Кор. 1:27-29). «Сила Моя совершается в немощи» (2 Кор. 12:9).

Эту парадоксальность понимания можно назвать интенсивной, но есть еще другая парадоксальность понимания, я назову ее экстенсивной. Благая весть, Евангелие – одно и то же и сейчас, и 1900 лет тому назад. И ноуменальное понимание Благой вести, то есть понимание не только умом, но всем сердцем, всей душою, всем разумением моим, одно и то же и сейчас, и 1900 лет тому назад. Но здесь надо сразу же добавить: это «то же» – не аналитическое тождество понятия, а синтетическое тождество различного. Человек сейчас и человек 1900 лет тому назад – тот же самый, но тот же самый в различном: тот же самый как другой, так же, как и я сейчас, и я 40 лет тому назад тот же самый, хотя и другой. Евангелия – абсолютная константа, вернее, слова Христа и само вочеловечение Слова – смерть и воскресение Христа – абсолютные константы, но не все слова евангелистов и апостола Павла – абсолютные константы, некоторые из них уже инварианты второго порядка. Тогда толкования их слов отцами, учителями церкви и теологами – инварианты третьего, а часто и более высокого порядка, и чем выше их порядок, тем дальше они отходят от слова Божьего. Так как ноуменальное познание не прямое, а

косвенное, то высшее само по себе я не могу сразу вместить и вмещаю через низшее – через инварианты второго, третьего и других порядков.

Абсолютные константы вечны и неизменны. Но так как их неизменность, то есть тождественность, не прямая, или аналитическая, но косвенная, то есть синтетическая, то и понимание их синтетическое: в каждое время я понимаю их так же. Но сейчас другое время, другой язык, другое внешнее понимание, хотя ноуменальное то же самое. Поэтому и христологические споры IV в. ноуменально и сейчас для меня близки и понятны, но я высказываю это на другом языке, в других понятиях. Они современны для меня, но не буква их, а дух. Я должен понять это для себя, сделать вывод из них лично для себя. Тогда учение о двух природах Христа я скажу уже другими словами; если я ноуменально понимаю символ Афанасия и принимаю его полностью, каждое слово, то толковать и объяснять его я буду всё же другими словами, а не как это делали в IV или V веке. Толкование символа – это теология или инварианты по крайней мере третьего, а часто и более высокого порядка. Буквальное понимание их – это именно ноуменальное непонимание их. Из этого не следует, что они ложны или что у отцов и учителей церкви я не найду инвариантов второго порядка, которые помогут мне вместить слово Божие. Но я должен исследовать их, переводить на свой язык. Если сказано: «исследуйте Писание», то тем более человеческие писания, к тому же даже в самых возвышенных человеческих писаниях есть ошибки. Главное же: я должен ноуменально понимать и ноуменально исследовать, а не слепо следовать букве, например, символ Афанасия должен уже стать для меня не символом Афанасия, а моим символом, тогда я буду излагать и толковать его не на платоново-аристотелевом языке Афанасия, а на моем, современном мне. Так делал и Кьеркегор, когда боролся с арианством XIX века.

Теперь я могу перейти к моей теме. Вера в жизнь вечную – абсолютная константа, формулирование этой веры, например, в Никео-Константинопольском символе – чаю (то есть ожидаю) воскресения из мертвых – одновременно и инвариант первого и второго порядка: первого – поскольку он очень точно передает то, что говорил Христос, второго – потому что он уже формулирован, фиксирован человеческими словами; как живая вера – он инвариант первого порядка, то есть абсолютная константа, как догмат – инвариант второго порядка, потому что именно как догмат он предполагает и другие суждения о вечной жизни, некоторые допускает, другие отвергает и запрещает и ставит меня в положение, в котором мне уже не избежать свободы выбора. Следует ли из этого, что установление догмата вредно? Нет, соблазн должен войти в мир для того, чтобы у меня открылись глаза, крест и для меня соблазн и безумие, и если я реально ноуменально не пройду через этот соблазн и безумие, как прошел через них Савл, прежде чем стал Павлом, то крест не станет для меня «Божьей силой и

Божьей премудростью» (1 Кор. 1:24). Также и соблазн догматизации. Догмат – истина, но, как зафиксированная истина, и соблазн: возможность лжи.

Инвариантом я назвал слово о вечном. Абсолютный инвариант – только инвариант первого порядка – абсолютная константа. Но так как человек сотворен, то есть ограничен, и его духовный ритм поврежден, то духовное он понимает не прямо, а косвенно, отсюда необходимость и неизбежность инвариантов высшего порядка – дел рук человеческих. Эти инварианты не абсолютные, а относительные. Теперь я введу другое понятие – вариант – мое, **историческое** понимание инварианта. С грехопадения начинается человеческая история – *historia profana*, в основе которой лежит *historia sacra* – Божественное домостроительство (апостол Павел) и Провидение. Историчность, а не абсолютность понимания – это погрешность в некотором равновесии, то есть недостаток, но «Бог избрал немощное... незнатное... уничиженное... и ничего не значащее...» – именно через этот недостаток и в этом недостатке совершится Божественное равновесие. – Это снова о косвенной и не прямой речи – духовное сообщается и воспринимается в косвенной речи, отсюда недостаток и небольшая погрешность в некотором равновесии.

Абсолютные константы, или инварианты первого порядка, вечны, инварианты второго и других порядков могут оставаться живыми в течение веков и тысячелетий, варианты – живут во времени и умирают. Поэтому варианты II и XX веков одной и той же евангельской константы на словах могут и большей частью должны отличаться один от другого, только тогда оба ноуменально предадут одну и ту же константу. Бог оправдал Иова и осудил его друзей не потому, что Иов говорил правильно, а друзья его – неправильно. Наоборот, со строго теологической точки зрения друзья Иова правы, а Иов не прав. Но теология – дело рук человеческих. Друзья Иова говорили правильно с точки зрения теологической, но всё же человеческой мудрости, потому что они говорили на языке варианта, установленного несколько веков тому назад. Но безумие Божье мудрее человеческой мудрости. Богу нужно от человека не повторение старых, хотя бы и благочестивых слов, а, говоря словами Кьеркегора, «находиться в ситуации одновременности с Богом». В этом, мне кажется, смысл историчности ноуменального понимания: оно всегда то же, оно всегда сейчас, поэтому всегда то же в различном и в другом. Поэтому же так важно для любой абсолютной константы, или инвариантов первых порядков, найти вариант живой сейчас, а не просто повторять, традиционный, частично или полностью уже умерший вариант той же самой абсолютной или вечной константы.

Вера в личное бессмертие, то есть в воскресение из мертвых или вечную жизнь, – евангельская абсолютная константа. Она формулирована в догмате, как догмат – это уже инвариант второго

порядка. Этот догмат вызывает сейчас больше сомнений и соблазнов, чем другие догматы. Причин здесь, мне кажется, две: во-первых, это и всегда было так, только эти сомнения и соблазны высказывались на другом языке, был другой вариант сомнения: воскресение из мертвых к вечной жизни признавалось безусловно, сомнения относились только ко мне лично – принадлежу ли и я к тем, кто призван к вечной жизни, или нет. Во-вторых, сейчас прежние варианты этой евангельской константы чужды нам, они сказаны на чуждом нам языке. Не константа устарела, она вообще не стареет, а вечна, и не инвариант Никео-Константинопольского символа веры, то есть догмат, устарел, но его прежние толкования, его варианты, сейчас они не экзистенциальны. А нового, современного, экзистенциального варианта этого инварианта нет, или я не знаю его.

Варианты инварианта веры в вечную жизнь за 2000 лет сильно менялись. Для апостола Павла, по-видимому, вообще не возникали сомнения в его признанности к вечной жизни. Для Исаака Сирианина, возможно, тоже не возникали эти сомнения. Но его представления о вечной жизни очень сильно отличаются не только от Павловых, но и от ортодоксально православных и даже от евангельских. Исаак Сирианин считал, что в воскресении не сохраняется память о временной земной жизни и нет общения воскресших, но каждый находится в непосредственной близости к Богу и только к Богу, не зная никого другого, кроме Бога. Это противоречит и ортодоксальному учению – тогда недействительны и молитвы к святым и даже к Богородице. Главное же вот что: если не сохраняется память о временной земной жизни и нет «общения святых» (Римский символ веры), то сохранится ли вообще личность и личное сознание? Конечно, можно утверждать всё что угодно, так как для Бога всё возможно, но хотя вера не от меня и тем более не от разума, но в ней есть и моменты разумения, если я верю всем сердцем, всей душой, всем разумением своим. Христос призывает нас быть сердцем как голуби, а умом – как змии. Апостол Павел говорит: «не будьте дети умом: на злое будьте младенцы, а по уму будьте совершеннолетни» (1 Кор. 14:20). Так вот, своим разумением, во всяком случае, я своим разумением никак не могу себе представить даже возможности сохранения личного сознания без сознания другой личности. Личность, не индивидуальность – потому что и две капли воды различаются, – а личность – это дар мне от Бога – Его образ, вернее образ Его образа во мне. Но я осознаю свою личность через отношение к своему ближнему и через грех, иначе бы Бог не сотворил и Евы Адаму. Говорят: в прощении грехов, в воскресении грех уничтожается и также уничтожается отношение к ближнему. Это неверно. Грех – это моя временно-пространственная ограниченность: между мною и Богом, мною и моим ближним – пропасть, которую своими силами я не могу перейти. Если уничтожается мой грех, то уничтожается и моя ограниченность – тогда не замкнутость в себе, но

скорее открытость не только к Богу, но и к моему ближнему. У Исаака Сирианина, в конце концов, не евангельское и даже не иудейское воскресение из мертвых, а эллинское и восточное, мистически-пантеистическое: если у меня не сохраняется личное сознание, то и мое отношение к Богу уже не личное и Бог уже не Личность, а Божество. Второе возражение Исааку Сириану: если в воскресении из мертвых личное сознание прекращается, то что остается от личности? Если мой поврежденный грехом ритм восстановится, то чем он будет отличаться от совершенного Божественного ритма? Ведь отличие именно в моем личном сознании. Третье возражение: какое мне вообще дело до того я, которое, воскреснув, забудет меня? Если оно не будет связано со мною, живущим сейчас в грехе и в страдании, то, так как оно в вечности, оно и сейчас есть, но не интересуется мною. Тогда что мне до него?

Католики и православные верят в личное воскресение из мертвых, как это обещано в Евангелии, но предназначена ли мне вечная жизнь, то есть призван ли и я или только зван, – при жизни я этого не могу узнать, я могу только надеяться и ожидать; католики и православные считают, что полной уверенности до воскресения из мертвых у меня не может быть. Но что это значит, что полной уверенности при жизни нет? У апостола Павла она была, да и у очень многих первых христиан тоже была. Мне кажется, это отсутствие уверенности именно в своей призванности – то же самое сомнение в вечной жизни, которое и у нас бывает, но, сказанное на средневековом языке, это средневековый вариант того же самого инварианта. Ведь из всех религиозных догматов этот догмат – наиболее личный: если я не призван к вечной жизни, то для меня это всё равно что ее нет. Поэтому если иметь в виду не теоретические рассуждения, которыми сопровождались состояния или переживания средневекового верующего, а само это состояние и переживание, то оно было таким же, как и наше состояние и переживание сомнения в личном воскресении. Мы его иначе формулируем, иначе высказываем, иначе теоретически обосновываем наши надежды и сомнения, но ведь это только различные варианты одного и того же инварианта – веры в Благую весть и обещанное мне высшее благо, веры и слабости веры в сомнениях.

В монастыре до своего обращения Лютера мучили те же самые сомнения, но сказанные на языке того времени: если спасают не только вера, но и дела, то откуда я могу знать необходимую для спасения норму добрых дел? Не остаюсь ли я тогда всё время, всю свою жизнь в самом худшем сомнении и постоянной неуверенности? В этих состояниях сомнения Лютер доходил до восстания против Бога: если вся моя жизнь должна проходить в мучительной неуверенности, то это не жизнь, а ад, и сотворил меня и руководит мною не Бог, а дьявол. Но и в этом состоянии сомнения и соблазнов католический вариант веры в вечную жизнь у Лютера изменился. Из неуверенности может следовать и надежда, и отчаяние, в католическом варианте преобладает

надежда, в Лютеровом до его обращения – отчаяние. Но и у ортодоксального католика временами бывает отчаяние, и у Лютера еще до обращения временами появлялась надежда. – Два варианта, но инвариант один и тот же.

Разрешение сомнений Лютер нашел в посланиях апостола Павла: «праведный жив верой», не дела спасают, а одна только вера; не добрые дела делают человека добрым, а добрый человек творит добрые дела. Добрым же делает человека только вера, которую Бог дает человеку. Если же человек верит в Бога – и это то же самое, что верить Богу, – то сомнения верующего в своем спасении – это слабость веры, неверие. Если я верю в Бога, но сомневаюсь в своем спасении, то я не верю тому, что Он обещал мне, сомневаюсь в Его силе, в Его правдивости, в Его любви ко мне, это уже не вера в Бога, а неверие. Сомнения в личном призвании – атеизм. Это уже другой вариант того же самого инварианта. И католический вариант, и вариант Лютера, в отличие от варианта Исаака Сирианина, ничего не говорят о содержании вечной жизни – какой она будет, – но только о вере и акте веры. Но это именно и отличает иудеохристианство от языческой мудрости: так же, как в Библии и в Евангелии нет никаких теогонических фантазий – то есть историй Бога или богов до сотворения мира, так же нет и фантастических описаний вечной жизни. Пользуясь терминологией Канта, можно сказать, что всякие фантазии о трансцендентном имманентизируют его, то есть натурализуют. Бог и будущая жизнь – трансцендентное, вера – трансцендентальное, то есть между той и этой жизнью, – дар, который нам дает Бог, чтобы мы имели силу жить.

Но и этот вариант Лютер не мог сохранить в полной чистоте. В проповеди на Гал. 4:1–7 он говорит: если человек верит в Бога, он не может сомневаться в своей призванности к вечной жизни; если же сомневается, то это уже не вера, а только мнение. Но человек может сомневаться и опасаться – устоит ли он до конца в этой вере? Он живет до конца в страхе и трепете: сейчас у него полная вера Богу, она аналитически включает в себя и веру в вечную жизнь и свое призвание к вечной жизни. Но сохранит ли он до конца эту веру – этого верующий не знает, сейчас у него есть твердая вера в Бога, а потому и в свое спасение, но он не уверен, устоит ли его вера перед искушениями, которые посылает и пошлет ему Бог в будущем? Лютер подчеркивает: сейчас, в настоящем, у него нет никаких сомнений, сомнения его относятся к будущему, но не к вечной жизни, а к его будущему во времени. Но так как и это сейчас, то верующий и сейчас живет в страхе и сомнении, а не в уверенности. В этом варианте снова появляется неуверенность, но совсем не та, что у католиков. Католики считают совместным веру в Бога и сомнение в том, что Он простит меня, то есть примет в Свое Царствие, Лютер говорит, что это сомнение – слабость веры в Бога, просто неверие. Но сомнение и неуверенность у него

остаётся, только он переносит их на другое место – на саму веру в Бога и не сейчас, а потом, устою ли я в вере, которая сейчас у меня есть, и потом? Но ведь этот вопрос является мне уже сейчас. Поэтому уже и сейчас я живу в страхе и трепете. Этот вариант только внешне сходен с католическим, на самом же деле совершенно другой и, может, ближе к современным вариантам веры, сомнений и соблазнов. Но он отличается и от предыдущего варианта, где Лютер ставит условием веры полную уверенность и отсутствие всякого сомнения в личном спасении. Оба варианта Лютера повторяются и перемежаются, то есть иногда он говорит о полной уверенности, исключающей всякое сомнение, иногда о трепете и страхе, но они не так сильно различаются, как это может показаться, и ближе друг к другу, чем к католическому варианту. Лютер не объединил их – не сумел ли объединить, или они вообще не могут быть объединены и остаются оба как дополняющие друг друга, как необходимая религиозная антиномия, – этого я не могу сказать, потому что не знаю.

Протестанты, начиная с Лютера, возражают католикам: на самый главный для человека вопрос – вопрос о его спасении – они не дают прямого ответа, оставляют верующего в мучительном сомнении, в постоянном колебании между надеждой и отчаянием. Можно ли назвать это Благой вестью? Лютер включает веру в воскресение в веру в Бога. Теоретически, может, он и прав, но практически в чем разница? Страх и трепет, колебание между надеждой и отчаянием остаётся, и само это противоположение даже обостряется: надежда доходит до полной уверенности, а отчаяние – до полного неверия; религиозная антиномия остаётся, даже обостряется. И сейчас мы воспринимаем ее еще сильнее.

В ответе Эразму «De servo arbitrio» (1525), от которого Лютер никогда не отказывался, он вводит различие Бога скрытого (*absconditus*) и откровенного (то есть в Своем откровении – *revelatus*). Скрытых намерений Бога я не знаю, а значит, в конце концов не знаю, призван ли или только зван. И хотя в этом же ответе и до самой смерти он всё время повторяет: если ты имеешь веру, если ты веришь Богу, то не сомневайся: ты призван, – несмотря на это, само различие в Боге скрытого и откровенного сказано Лютером так, что сомнение и неуверенность не исключается, остаётся. И это нельзя объяснить только противоречивостью и непоследовательностью самого Лютера, может быть, это необходимая религиозная антиномия между надеждой на вечную жизнь и отчаянием от неуверенности, всё равно, будет ли она автономной, как у католиков, или гетерономной, войдя как аналитическая часть в более общую антиномию. Эта религиозная антиномия остаётся и для нас, хотя бы мы и не сознавали ее как религиозную; каждый человек ощущает антиномичность себя самого, своих отношений к ближним, ноуменальность некоторых из этих отношений, каждый человек ощущает в себе и в своей жизни

противоречивость и антиномию вечности и времени, непреходящего и преходящего.

Свою противоречивость и антиномичность ощущает и неверующий, но он боится дойти до самого конца, до центра, из которого исходит это ощущение: тогда обнаружится полная безнадежность и полное отчаяние. Но чтобы прийти к полной уверенности, надо не бояться пройти через полную безнадежность, полное сокрушение духа. Так говорит Всевышний, Святой: Я – высоко на небе, в Святилище, близ сокрушенного духом, смиренного сердцем; чтобы поднять дух смиренного (Пс.).

Добавления

Иудейство – религия надежды на будущее (Zukunftshaffnung [*нем. – В. С.*]). Ожидание Мессии – это тоже старозаветный вариант того же самого инварианта бессмертия. Так как это ожидание – сейчас, осуществление же в будущем, и не как естественное причинное следствие, но как цель, заданная Богом, то есть трансцендентно по отношению к сейчас, то трансцендентное входит, проникает уже в эту жизнь. Здесь может быть два взгляда, оба исходят из некоторого единства трансцендентного и имманентного, без этого единства трансцендентное для нас просто ничто. – Эпикур: боги совершенны, довольны собою, живут на небе и абсолютно не интересуются людьми и земными делами, предоставляя им идти так, как они идут сами по себе, подчиняясь естественной необходимости. То есть для нас фактически нет ни Бога, ни богов. Стоическая вера, в сущности, не так уж далеко отходит от эпикурейской: Провидение для стоиков – это, в конце концов, только естественная необходимость. Бог в природе или природный, в сущности, только закономерность природы: человек подчинен той же самой естественной закономерности. Так же и естественная религия века Просвещения: гармония и закономерность физического мира распространялась и на человека. То же самое и в «религии благоговения перед природой» А. Швейцера. Астрология – тоже Naturreligion [*нем. – В. С.*]: судьба человека определялась не личным Провидением, а движением небесных светил – снова человек полностью подчинялся природе. Возможно, что астрология идет еще от вавилонской астральной религии. Астральная религия – возможно, только астрономия, сказанная на образном фантастическом языке. Через астрологию человек включался в естественный астральный мир. Во всех этих религиях нет единства трансцендентного и имманентного, потому что нет трансцендентного: нет духа, не только душа, подчиненная естественной необходимости: или через естественные животные желания, или через автономную этику и понятие долга, или более сложно и фантастически – через движение небесных светил. Но иудейское ожидание Мессии и идея Провидения совсем другого рода: человек частично освобождается от естественной причинности, его поступки, судьба и вся человеческая история определяются не причинностью, а телеологически. Но это единство трансцендентного и имманентного допускает два толкования:

1. Трансцендентное заключено в самом человеке, не вне, но внутри него. Или, как сказал Зиммель: великие люди проецируют свою внутреннюю душевную силу вовне под именем Бога. Всё же назвать это единством трансцендентного и имманентного нельзя: трансцендентное, если оно сводится только к моей внутренней силе, уже не трансцендентное, а имманентное, но другое имманентное в

сравнении с естественным; сводится это в конце концов к очень тривиальной истине: у человека есть тело и душа, или психика, законы которой несводимы на законы тела. Но и тело, и душа – естественное.

Всё сводится к одному:

у меня есть ощущение или чувство чего-то превосходящего меня. Откуда оно? Два ответа:

1. Из меня же. Иначе можно сказать: все люди стремятся к тому, что превосходит человека, то есть:

все идут к Богу.

2. Все идут к Богу – может, это и верно или отчасти верно, но не это главное и скорее неверно. Главное: Бог спускается к человеку. И может, только те идут к Богу, к которым еще до этого пришел Бог. Это было уже в старом Израиле, с самого начала его истории. Вочеловечение Слова – только завершение. Израиль постоянно жил предчувствием вочеловечения Слова, на языке Аристотеля: вочеловечение Слова для Израиля – *τέλος*, цель, как источник и начало движения, его *энтелехия*. Здесь тоже, может, есть какой-то путь к пониманию вечной жизни: была ли у евреев до вавилонского плена вера в будущую жизнь? Делич хорошо сказал: Иов, строго говоря, не верил в будущую жизнь, но автор поэмы «Иов» верил. Мне кажется, и до вавилонского плена у евреев был какой-то вариант инварианта бессмертия. Чтобы понять его, надо перейти к антиципирующей герменевтике. Это поможет и нам создать современный вариант инварианта личного бессмертия.

Ощущение трансцендентного, то есть потустороннего, во мне, в моей жизни, в моих отношениях к ближним и дальше, расширяясь концентрическими кругами, доходит до ощущения всей истории рода человеческого. – Ранке: религиозная идея как основа всей истории.

Откуда это ощущение:

1. Из меня. Тогда только иллюзия; и фикция, в смысле Файхингера – тоже иллюзия. Тогда не Бог, а как бы Бог (*als ob*). Не потому, что Файхингер отрицал Бога, он, должно быть, и верил, а потому что прагматизм вообще сводит веру на естественное, полезное тоже естественно. Но вера в Бога скорее бесполезна и враждебна мне, как ветхому Адаму. Во всяком случае без ощущения этой бесполезности и враждебности нет ни настоящей веры, ни любви к Богу. Эта точка зрения часто прикрывается красивыми словами: все идут к Богу. Скорее, все, и я в том числе, бегут от Бога.

2. Это ощущение трансцендентного не из меня, я противлюсь ему. Я постоянно бегу от Бога, а Он все время тащит меня к Себе. Тот, кто не понял этого, тот, может быть, еще и не верит.

Вот это ощущение, что Бог меня тащит к Себе, как я ни противлюсь Ему, может, это и есть вера в личное бессмертие, то есть в вечную жизнь. Отсюда и страх не только перед вечной смертью, но и перед вечной жизнью. От поврежденности моего духовного ритма мои

желания амбивалентны: я не только стремлюсь к вечной жизни, но и боюсь ее, и, может быть, не только потому, что представляю себе infinitum как indefinitum, то есть вечность как дурную бесконечность времени, но и потому, что напряженность моего духовного ритма слаба, я хочу одновременно и вечно жить, и навеки заснуть. И не только у Петра и сыновей Зеведеевых «глаза отяжелели», но и у меня, и мне Христос говорит: ты всё еще спишь и почиваешь: вот приблизился час...

Вариант Исаака Сирианина наивно сказан, кроме того, сказано в нем больше, чем можно сказать, то есть сказано и то, что нам не полагается знать, поэтому произвольность и фантастичность. Но нет ли этого и в традиционно христианском представлении воскресения из мертвых? Первое есть, но это естественно и вполне допустимо. А второго меньше, чем у Исаака Сирианина, несмотря на то что высказывается это в наивной форме. В традиционно христианском представлении больше смирения, а у Исаака Сирианина всё же некоторая гордыня. Если же освободить оба варианта от наивной и фантастической формы, то останется:

представление вечной жизни в форме:

1. Интенсивной – индивидуалистической.
2. Экстенсивной – соборной.

Первый вариант надо только освободить от безапелляционности утверждений Исаака:

- А. Забывание временной жизни.
- Б. Отсутствие общения.

Потому что забывание – тоже временная категория, а отсутствие общения – только доведение до предела нашей земной пространственной ограниченности: и сейчас у нас почти нет ноуменального общения друг с другом – и это грех и скорее ад, чем Рай, – а там и полностью прекратится? Но есть и что-то правильное у Исаака: Бог не только личность, а сверхличность. Ноуменальное общение с ближним только через Него и в Нем: где двое или трое собраны во имя Мое, там буду и Я.

В этом смысле первый вариант скорее можно назвать экстенсивным, а второй – интенсивным, потому что ноуменальное отношение к ближнему – отношение к нему как единственному. Здесь антиномия любви к ближнему:

1. Любить **каждого** своего ближнего, как самого себя.
2. Но как я один, так и ближний, которого я люблю **как** себя, один, то есть **единственный**. Антиномия: каждый и единственный.

Первое может повести к легализму, второе – к эгоизму. Эта антиномия любви, может, одновременно и антиномия веры в воскресение. 1 (каждого) – вариант Исаака, но без его безапелляционных утверждений. 2 (единственного) – традиционно христианский вариант.

В этом смысле: 1 – ε, 2 – ι.

Два варианта.

1. Индивидуалистически-безличный.

2. Соборно-индивидуалистический. И этот всё же индивидуалистический – через антиномию любви.

Возражения.

К [пункту] 1. Если не сохранится память о земной жизни, останется ли связь с ближними, с другими личностями? Если не останется, будет ли мое отношение к Богу личным? Если не будет, сохранит ли Бог личность, не станет ли Он, а значит, и сейчас не есть ли Он только Божество? Тогда и Провидение только естественная необходимость. Опровержение – религиозный опыт. Но верна ли сама последовательность, каждый переход? На каждый вопрос я даю отрицательный ответ, тогда прихожу к выводу, который опровергается опытом. Но может, есть и положительный ответ на какой-либо из промежуточных вопросов? Я не нахожу его. И возможное возражение: Бог не только личность, но сверхличность.

К [пункту] 2. Как совместить обещанную мне вечность с памятью о временном? Но так как вечности и *infinitem* я не знаю, а только *indefinitum*, то вопрос праздный. Но и сейчас во времени у меня есть некоторые ощущения вечности.

Если вечность вне времени или над временем, то сейчас, и если мне суждена вечная жизнь, то я уже имею, то есть сейчас существую вдвойне: там – в вечности, здесь – во времени. Это возражение имеет силу только в том случае, если личное сознание не сохраняется. Если же есть какая-либо связь между вечным и временным, то скорее сохраняется «ибо говорю вам, что Ангелы их на небесах всегда видят лице Отца Моего Небесного» (Мф. 18:10). Может, Ангел-хранитель – это и есть связь между мною в вечности и мною во времени? Тогда это возражение подтверждает обратное: сохранение личного сознания. Формы же этого сохранения нам не дано знать. Мой Ангел-хранитель – персонифицированная связь во мне вечности со временем. Но «персонифицированная» – может, уже слишком много сказано, просто связь (Иов. 33:23).

«Как бы **вечность** им бросил **мою**» (16-летний Лермонтов): **моя** вечность. Связь вечности со временем противоречива для ума, но не бессмысленна и не опровергает второго варианта, скорее требует личного бессмертия; «требует» – не в Кантовом смысле, то есть не как требование или постулат практического разума, но: ощущение связи есть ощущение личного бессмертия, хотя бы в форме религиозной антиномии между надеждой и отчаянием. Эту антиномию в различных и самых разнообразных формах чувствует всякий человек в отношении к своему ближнему, к себе и к тому, что превышает его, не вмещается в нем.

«И сказал Господь Бог: не хорошо человеку быть одному» (Быт. 2:18). Во-первых, ноуменальное отношение **я – ты** через **Ты**: где двое или трое собраны во имя Мое, там буду и Я. Только так – личное общение, иначе чисто биологическое, как и у животных. Во-вторых, **я – Ты** всё равно через **ты** или через **Ты – ты**. «Во-вторых» – это в порядке познания или в историческом, ноуменально же «во-первых»: моя личность, то есть **я – я**, от **Ты** через **ты** и снова к **Ты**.

Смысл молитвы:

и. В молитве к Богу я не один: с Богом. Беспредметное л и ч н о е общение. Противоположение: предмет и лицо. Не предмет, не безличная сущность, а лицо, поэтому беспредметное личное общение освобождает и мою личность от всякой предметности.

иѐ. Предметный смысл молитвы: так как я сотворен и конечен, то полная беспредметность – только мгновенный прорыв моей предметности – во всяком случае так (то есть мгновенный) до воскресения из мертвых. Тогда остается и предметность молитвы: покаяние, просьба, благодарение, славословие.

еи. Абсолютная субъективность. Тогда всякая молитва и молитва к Отцу будет молитвой к Сыну – Слову, ставшему плотью, то есть к Христу. Вочеловечение Слова и есть абсолютная субъективность.

еѐ. Абсолютная абсолютность. Тогда всякая молитва и молитва к Христу будет молитвой к Отцу: да святится имя Твое. Шехина, S. D. G, то есть реализация славы Божией во мне и в мире – конечная цель Бога: Бог всё во всём (1 Кор. 15:28).

Исключает ли это экономическое понимание Троицы личное бессмертие? Я думаю, нет, Бог не личность, а сверхличность. Для конечной личности «всё во всём» – исключение всякой другой личности, но не для сверхличности. Теоретически здесь ничего нельзя сказать и столько же доводов за, сколько и против.

Против безличности «всего во всём»:

уничтожение или растворение всех личностей в сверхличности:

1. Подвергает сомнению и личность этой сверхличности.

2. Слишком по-человечески эгоистически относится к моему ближнему, который рассматривается только как временное средство для моего совершенствования: чтобы я осознал себя, а потом ближний уже не нужен и отбрасывается. Ограничена ли временем заповедь о любви к ближнему? Гимн любви апостола Павла.

3. Предполагает после первой смерти во времени вторую в вечности. Но верно ли, что «в Боге» – значит: без сознания, что в Боге, то есть я в Боге и тогда уже не знаю, что в Боге? И побеждена ли тогда смерть? Побеждена только временная, но не вечная. Обещана же вечная жизнь.

4. Христос сказал: Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова не есть Бог мертвых, но живых. У Бога все живы.

Я привожу доводы против безличного бессмертия, потому что они формулируются и высказываются слишком определенно и рационально.

Но если бы доводы за личное бессмертие были сказаны так же определенно и рационально, то есть превосходили некоторую допустимую для нас определенность, может быть, и они были бы так же сомнительны.

Остается единственная надежда: Христос воскрес.

«Ибо, если мертвые не воскресают, то и Христос не воскрес; а если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна: вы еще во грехах ваших» (1 Кор. 15:16–17). Ноуменальная зависимость, то есть *ratio essendi*: Христос воскрес, поэтому мертвые воскресают. У апостола Павла здесь *ratio cognoscendi*: он рассуждает от общего к частному, возражая некоторым верующим коринфянам, сомневающимся в воскресении из мертвых, то есть в личном бессмертии. Он говорит: если не верите в воскресение из мертвых, то есть в личное бессмертие, – это от маловерия: значит, не верите в воскресение Христа: «Если же о Христе проповедуется, что Он воскрес из мертвых, то как некоторые из вас говорят, что нет воскресения из мертвых?» (1 Кор. 15:12)

εἰ – соборность молитвы – в Христе и через Христа: где двое или трое...

εἰ и ιε— некоторый намек на личное воскресение из мертвых и общение воскресших.

Мф. 25:42, 44–45. «Ибо алкал Я и вы не дали Мне есть; жаждал, и вы не напоили Меня; и они скажут Ему в ответ: „Господи! когда мы видели Тебя алчущим или жаждущим...“ Тогда скажет им в ответ: „поелику вы не сделали сего одному из сих меньших, то не сделали Мне“».

Не скажет ли Он и так: поелику вы забыли одного из ближних ваших, когда он умер, вы забыли Меня. Возразят: но ведь Он не сказал этого. Да, буквально этого нет в Евангелии, но ведь вся Благая весть – эсхатологическая – весть о Царствии Небесном и воскресении из мертвых.

Предмет и лицо.

В интенциональном или субъект-объектном (объективируемом) отношении я, то есть субъект, – только один из полюсов отношения, но не лицо и также объект не лицо. В ноуменальном отношении оба члена – лица, поэтому второй член – не объект, а ноуменальная цель, В лучшей формулировке категорического императива Кант говорит: относиться к каждому человеку не как к средству, а как к самоцели. Объект, предмет – средство для интенционального субъекта, но тогда и сам субъект еще не лицо. Он станет лицом через ноуменальное отношение к **Ты**, а это невозможно без отношения к **Ты: я – Ты – ты**. Одно из отличий ноуменального отношения от интенционального – тайна. А отношение собаки к своему хозяину, кошки к своему котенку? И здесь, конечно, тайна, но эти отношения не ноуменальны: животные невинны, их отношения к человеку и к подобным им еще естественны, а у человека – через грех и через **Ты**, то есть через духовность, а без этого – животные отношения и то, что у животных умиляет или трогает,

когда это же самое видят у людей – часто вызывает отвращение, так как у человека уже нет невинности и безгрешности.

И ноуменальные отношения, и привязанности животных таинственны, то есть заключают в себе тайну. В чем разница? У животных тайна не раскрывается, для собаки ее хозяин – только тайна. А даже если открывается человеку – в Христе и лично. Отличие – откровение, у животных нет откровения, у них прямая речь: явное явно, тайное тайно. Потому что они не пали в грехе. У нас вследствие грехопадения появляется косвенная речь. Дух и духовность и есть косвенная речь: тайна открывается; но и в откровении остается сокровенной. Это относится и к откровению Бога в Христе и к любому ноуменальному отношению: тайну открывают, скрывая, и скрывают, открывая.

Духовность, косвенная речь, непредметность лица, тайна, ее откровение в сокровении – может, всё это намек на вечную жизнь. Если бы вера в воскресение из мертвых и вечную жизнь обладала такой же силой, как вера в Бога, то, может быть, тайна вполне бы открылась, перестала бы быть тайной, потеряла бы свое лицо, вместе с этим и я потерял бы свое лицо – образ и подобие Божие. Это относится вообще к вере: и вера в Бога хотя бы потенциально включает в себя сомнение, а в наиболее сильной вере, в вере, которая не верит, в вере на кресте и актуально. В вере же в воскресение из мертвых ЭТО сомнение сильнее, потому что она центростремительна, то есть направлена на меня. Или это мое маловерие? Ведь вся весть сводится к одному: верь в Меня, верь Мне, тогда тебе простятся все твои грехи и после смерти ты воскреснешь и получишь вечную жизнь. Я есть воскресение из мертвых, сказал Христос.

Сомнение, вплоть до безнадежности, сокрушение духа – элемент веры в самое сильное сомнение, самая полная безнадежность я не могу даже сказать приводит к вере, но одновременно и есть, уже есть самая полная уверенность, самая сильная вера,двигающая горами. Потому что сомнение и безнадежность обращается обратно на меня самого, тогда это наиболее сильная живая вера Богу. Когда я полностью разуверюсь в себе, в своих способностях, в своих достоинствах, в своем уме, я уже верю Богу. Сомнение, направленное от меня вовне, Бог обращает на меня же самого, и это и есть вера в Бога и Богу.

Христос сказал: в Царствии Небесном больше радуются одному грешнику **кающемуся**, чем 99 праведникам, **не имеющим** нужды в покаянии.

Исаак Сирианин: временем искушение, временем утешение и так до самой смерти.

Лютер: justus peccator – праведный грешник.

Если человек говорит, что у него нет и не было никаких религиозных сомнений, то, мне кажется, он еще не знает, что значит вера. Ведь отсутствие сомнений есть уверенность в себе самом, то есть именно

атеизм. Правда, непосредственно я сомневаюсь не в себе, а в том, что вне меня, например в будущей жизни. Но когда я дохожу до конца в этих сомнениях, они обращаются назад на меня: я сам не знаю, ничего не знаю. И только тогда Бог дает мне веру, когда я до конца разуверюсь в себе. И тогда я вижу: жив Господь, жива душа моя. – Жива, то есть не умрет.

Когда-то я написал: после самого убедительного доказательства бытия Бога я начинаю сомневаться в Его существовании. И когда сомнение доходит до предела и я убеждаюсь: нет Бога, я вижу: есть Бог.

Вера – это не покой, а борьба с ветхим Адамом во мне и покой в борьбе. Временем искушение, временем утешение. И даже не «временем», а сразу же. И так же с верой в вечную жизнь: наиболее полное сомнение в ней сразу же есть сомнение во мне самом и уверенность в воскресении из мертвых. Только, поскольку эта вера центрирована, противоположности наиболее резки и сомнение больше, потому что труднее отделить сомнения в отношении меня самого, моих способностей, моего разума от сомнений в отношении воскресения. Я сомневаюсь в себе самом, а воскресение из мертвых обещано тоже мне. От этого смешение сомнений.

Сила Моя совершается в немощи. Из этого сразу же следует, что тот, кто чувствует себя мощным, немощен.

«И был я у вас в немощи и в страхе и в великом трепете. И слово мое и проповедь моя не в убедительных словах человеческой мудрости, но в явлении духа и силы» (1 Кор. 2:3-4).

«Кто **думает**, что он стоит, берегись, чтобы не упасть» (1 Кор. 10:12).

Всё это имеет какое-то отношение и к вере в воскресение из мертвых.

□ Нач. 1960-х □

29

«Вера не узка, а широка...»

Вера не узка, а широка. Вера требует: всё или ничего. Поэтому постоянное беспокойство: всегда плачьте. Поэтому постоянный покой: всегда радуйтесь. Вера видит во всём всё. Неверующий объедет Крым, Кавказ, Швейцарию и не увидит того, что увидит верующий из окна своей комнаты в чахлом деревце. В чахлом деревце – земля и небо, весь мир. Для неверующего всё мертво – «небо – пустая дыра». Для верующего камень под ногами – живой и одухотворенный. Неверующий живет одной страстью, одной прихотью. Она требует многого, но внешнего, поэтому неверующий активен: он кидается то туда, то сюда, как Сизиф, тащит камни на гору, а они всё время катятся вниз, и ему

кажется, что в этом таскании камней – разнообразие и жизнь. Его прихоть никогда не удовлетворена, ее никогда не насытить, как бездонную бездну, но требует она всегда одного и того же – утомительного таскания всегда тех же самых камней на гору – и всегда не удовлетворена. Верующий тоже живет одной страстью, она требует тоже одного, но это одно – всё: всё или ничего. Открыть глаза – вот что требует вера, и это очень трудно и очень легко. Очень легко, потому что завеса перед моими глазами – это я сам, это моя ненасытная прихоть, которая представляется как множество неисполнимых желаний, а на деле одно – самолюбие, своеволие – я сам. Это очень трудно, это так трудно, что невозможно: могу ли я сам устранить себя самого, ведь не другой, а я сам должен устранить себя самого. Но только за невозможное и стоит браться. Вера требует осуществить именно то, и только то, что невозможно осуществить, и осуществляет невозможное. «Невозможное для человека возможно для Бога». Не Бог осуществляет, а я сам осуществляю и осуществляю невозможное, если только поверю в Бога. «Если кто... не усумнится в сердце своем, но верит, что сбудется по словам его, – будет ему, что ни скажет» (Мк. 11:23). Но это «что ни скажет» – что, а не ничто, не возможное, а только невозможное. Тогда откроются глаза и в любом камне, в любом чахлом деревце я вижу землю и небо, весь мир, и любая трудность и любая горе – не трудность и не горе, а благо – бесконечное разнообразие и бесконечная духовная жизнь. Я хочу сказать, что в любой своей трудности и в любом своем горе я вижу уже не только свою трудность и свое горе, и даже уже не вижу ни трудности, ни горя, а только радость, и я уже почти вижу и говорю: «Смерть, где твое жало, ад, где твоя добыча/победа?» (Осия 13:14). Мое бремя уже не мое, а Его, Его бремя стало моим, и Его иго стало моим, и Его бремя легко и иго – благо.

В мир должен прийти соблазн, но горе тому человеку, через которого он придет. Это сказано 2000 лет тому назад, но ясно стало только сейчас. Соблазн пришел в мир во времена Ренессанса. Но люди противились ему: Эль Греко, Палестрина, Орландо Лассо, Рембрандт, Шютц, Бах. Но в XIX веке покорились ему. В конце же XIX века испугались: до чего мы дошли. Мы уже почти можем построить Царство Небесное на земле, но ведь мы стали просто думающими животными. Полторы тысячи лет тому назад Арий был осужден, победил Афанасий, а сейчас христианское общество приняло догмат еретика Ария. Арий говорил: человек не Бог, Христос – человек, следовательно, Христос не Бог. Афанасий сказал: человек не Бог, Христос – человек, следовательно, Христос – Бог. Первое – рационализм, пошлость – в человеке есть духовное начало – подобосущие. Второе – вера, тайна – человек – образ и подобие Божие – единосущие. Когда я говорю: Арий, или Пелагий, или Несторий, я имею в виду не именно их, может, они были и искренно верующими, может, только их уста, как сказал Якоби, говорили не то, что думало их сердце. «Арий» или «арианство» – только

символ того духа, который победил в XIX веке, и если бы он утвердился, низвел бы человека – образ и подобие Божие – до думающего животного – кибернетического человека. Основная мысль арианства, может быть и не сказанная Арием, это – бесконечность и вечность мира и могущество человеческого разума. Но в конце XIX века рухнула вавилонская башня, которую гордецы стали строить с XIV века, рухнула, когда гордецам показалось, что они уже достроили ее, что всё понятно и ясно и на земле можно строить Царство Небесное. Или мир, или Бог. Князь мира сего – дьявол. Утвердив мир, отвергли Бога. А сейчас даже физика вернулась к Библии. Минковский, Эйнштейн, Леметр: конечность мира, то есть начало и конец и во времени, и в пространстве. Если же время только 4-я координата четырехмерного мира и это не только научная фикция, а реально, как утверждал Минковский, то мир и в пространстве, и во времени существует только во вневременном Сейчас Бога. Мы же ползем по 4-й координате и думаем, что что-то происходит, когда уже всё свершилось: и начало и конец мира в вечном, то есть вневременном, сейчас. И здесь снова возникает, хотя уже в совершенно другом плане, религиозном, Kant – Fries Problem. Если уже всё свершилось и есть только вечное Сейчас Бога, то и я уже разделился. Я здесь, и здесь мне тяжело, здесь боль, и я там, и там, может, уже и хорошо. Ведь я и вижу не то, что вижу, а то, что думаю, что вижу, мысль вмещивается в чистое владение и искажает его. Тогда и себя я вижу не таким, каким вижу, и не таким, какой я есть, но таким, каким думаю, что вижу, и думаю, что есть. Но что мне от этого? Может, и всё хорошо, может, и мне хорошо, но я вижу себя, которому не хорошо. Может, и нет меня – того, кого я вижу, каким вижу, но я вижу себя, которого нет, и не хорошо мне, которого нет, и не лучше оттого, что хорошо мне, который есть. Это названо: боль и последнее разделение. Последнее разделение – продолжение Kant – Fries Problem из области гносеологической в онтологическую и религиозную. Я здесь только ставлю вопросы. Они могли возникнуть только тогда, когда соблазн, вошедший в мир с грехопадением Адама, почти победил, а ключ к их разрешению был дан 2000 лет тому назад в Благой Вести.

□1962□

30

**Теоцентрическая антропология. Рассуждение о
душе**

(Основание феноменологии времени)

В этой краткой феноменологии времени я различаю 1) микрофеноменологию, 2) макрофеноменологию и 3) телеологическую феноменологию времени.

Под микрофеноменологией времени я понимаю созерцание и описание основных элементов прошлого или будущего, не смешанных друг с другом.

Под макрофеноменологией времени я понимаю исследование возможных смещений или наложений одного элемента времени на другой, из которых и создается психологическое переживаемое время.

Под телеологической феноменологией времени я понимаю созерцание и описание настоящего мгновения, или Сейчас, как реальности, не являющейся в рассуждении, трансцендентальное забывание которой в рассуждении и есть представление времени.

Микрофеноменология.

1. Того, что было, уже нет, того, что будет, еще нет, есть настоящее. Но что настоящее? Говорят: сегодняшний день; но часть его уже прошла, значит, не весь сегодняшний день – настоящее. Сегодня в течение некоторого времени я думал о феноменологии времени. Но это уже тоже не настоящее, оно прошло, сейчас я пишу о феноменологии времени. Но то, что я сейчас написал, уже не сейчас, а хотя бы только что. Тогда что сейчас?

2. Как только я зафиксирую настоящее мгновение, сказав: сейчас, оно уже не сейчас, а хотя бы только что: воспоминание о только что бывшем сейчас. Что значит: только что бывшее сейчас – непонятно, только что бывшее сейчас есть как воспоминание о только что бывшем сейчас. Но сейчас, которое действительно сейчас, не воспоминание, а реальность, хотя удержать эту реальность я не могу, во всяком случае пока я не знаю, как удержать ее. Чтобы удержать, я должен зафиксировать ее – записать, сказать или хотя бы обратить на нее внимание. Но как только я обратил внимание на сейчас, оно стало воспоминаемым сейчас, то есть не тем, что оно есть, оно уже не сейчас, а только что было сейчас и осталось только в воспоминании.

3. Хотя я не могу ни определить, ни удержать настоящее мгновение, то есть сейчас, но я не могу сказать, что и его нет, как нет прошлого и будущего. Потому что если нет и настоящего, то ничего нет. Но что-то есть. Вполне неопределенное предложение: что-то есть несомненно, так как это простое констатирование некоторого факта, о котором пока ничего нельзя сказать, кроме: факт, или: что-то, или: есть. Так как прошлого уже нет, а будущего еще нет, то этот «факт», или «что-то», или «есть» я назову Сейчас, причем выскажу предложение, которое можно рассматривать как тавтологию, которой оно, в сущности, и является: Сейчас есть. Я пишу Сейчас с заглавной буквы, чтобы отличить Сейчас от наречия «сейчас», отвечающего на вопрос: когда? И формально я имею на это право: Сейчас – всегда единственное, нет двух Сейчас, так как второе Сейчас – воспоминание о Сейчас, которого,

значит, сейчас уже нет, или ожидаемое Сейчас, которого еще нет. Поэтому Сейчас не нарицательное, а собственное имя. Суждение, которое я сейчас высказал о Сейчас, не является синтетическим: всякий, подумав о том, что он имеет в виду, говоря: Сейчас, увидит, что понятие единственности заключено в его в остальном неопределенном понятии Сейчас.

4. Если что-либо есть, то Сейчас есть. И это суждение аналитическое, вернее, даже простая тавтология, так как Сейчас – имя, которое я дал чему-либо, и я могу сказать и так: если Сейчас есть, то что-либо есть. Теперь я попытаюсь определить и обосновать прошлое и будущее в настоящем – в Сейчас. Здесь уже будут и синтетические суждения, но поскольку я выбрал феноменологический метод, я постараюсь избежать, поскольку это возможно, всякого обоснования, выведения и доказательства, и буду говорить, как говорили индусские геометры при доказательстве теоремы, указывая на чертеж: смотри. Вместо чертежа – моя душа.

5. «Сейчас есть» или Сейчас – источник всякого существования: если что-либо есть, то есть сейчас. Но сейчас предполагается и то, что не есть сейчас: прошлое, которое есть сейчас в воспоминании, и будущее, которое есть сейчас как ожидание. Предмет воспоминания или ожидания не есть сейчас, но воспоминание о нем или его ожидание есть сейчас. При этом я должен отделить предмет воспоминания и ожидания от содержания воспоминания и ожидания и оба – от акта воспоминания и ожидания. Предмет – то, о чем я говорю: было или будет. Содержание – то, что я вспоминаю о предмете или каким ожидаю его. Ясно, что предмет воспоминания и также ожидания не одно и то же, что содержание воспоминания или ожидания.

6. Предположим, сейчас я вспоминаю что-либо. Тогда я различаю: во-первых, то, что я вспоминаю, – предмет воспоминания. Сейчас его нет, сейчас я вспоминаю его. Поскольку я сейчас вспоминаю, я называю это воспоминание актом воспоминания, предмет же, каким он вспоминается, – содержанием воспоминания, и содержание воспоминания отличается от предмета, так как определяется не только предметом, которого сейчас уже нет, но и тем состоянием – тем Сейчас, в котором я сейчас нахожусь.

7. Но вспоминаю я сейчас, в том Сейчас, которое я не могу определить и которое не длится. Тогда я устанавливаю такое противоречивое положение:

Сейчас – акт воспоминания; так как сейчас, то акт не длится и (I) в том, что не длится, то, что длится, – вспоминаемое содержание, в нем же предполагается то, чего сейчас нет, – предмет воспоминаний.

Сейчас есть. Акту воспоминания сейчас я дам имя: есть как было. «Есть» – акт или форма воспоминания. «Было» – его содержание или материя. «Как» – указание на предполагаемый предмет воспоминания.

8. Воспоминание не ограничивается одним только «есть как было», потому что «было» в этой формуле вспоминается тоже как «есть» и снова как «есть как было»; в вспоминаемом ты вспомнишь другое, что было раньше, и так как ты отнесешь его к вспоминаемому Сейчас, то скажешь: не было, а есть как было. Поэтому:

- 1) Сейчас есть,
- 2) Сейчас есть как было,(II)
- 3) Сейчас есть как было, которое есть как было.

Очевидно, и дальше так же, этот ряд идет неопределенно далеко назад от Сейчас. Значит, не от прошлого к настоящему, но от настоящего к прошлому, к позапрошлому в прошлом и дальше так же.

9. Феноменологическое описание не психологическое. В психологическом описании наблюдатель не исключает себя, поэтому не может разделить свое состояние, если оно сложно, на составляющие слои. В феноменологическом описании я вижу «было», отделенное от других побочных наслоений. Тогда этого «было» или нет, или оно есть сейчас; тогда: есть как было. Теперь же я рассматриваю уже не свое смешанное психологическое состояние, но «есть как было». Тогда я снова вижу: «было», или не было, или снова «есть как было». Получаемый ряд не абстракция, но феноменологическое описание моего непосредственного состояния – воспоминание того, о чем я говорю: было. Если в обычном психологическом наблюдении ряд (II) мне трудно обнаружить, в некоторых же случаях вообще не обнаружить, то потому, что обычное воспоминание – сложное наслоение нескольких, а иногда и многих слоев.

10. В простом «есть как было» я не увижу ни движения, ни изменения ни времени. Положим, я вспоминаю полет птицы. В поле моего зрения она была, пусть, одну минуту. Но вспоминать ее полет я могу в течение какого угодно времени, во время воспоминания она всё время остается в поле моего внимания, пока я этого хочу, хотя в действительности в поле моего зрения она находилась всего одну минуту. Вспоминаю ли я ее полет или в воспоминании она всё время неподвижно висит в воздухе, пока в следующем воспоминании я не передвину ее на некоторое расстояние по траектории ее полета? Вспоминая полет птицы, я вижу, во-первых, неподвижную траекторию ее полета, во-вторых, я вижу птицу не летящей, а висящей в воздухе на какой-либо из точек ее траектории. Но смена нескольких, должно быть не очень многих, неподвижных положений птицы создает у меня не представление, а мысль о летящей птице. И только в исключительных случаях я действительно вижу полет птицы. Но к воспоминанию примешивается воображение, которое относится не к прошлому, а к будущему. Второй пример. Я вспоминаю знакомую мелодию. Пока это чистое воспоминание, я вспоминаю ее не длящуюся, но в целом, в виде, например, ломаной линии, с помощью которой я представляю себе высоту или силу звуков или как-либо иначе. Но чтобы действительно

услышать ее внутренним слухом, должно добавиться воображение: я слышу ее, если пою, хотя бы про себя.

11. Как физика разлагает материю на атомы, так и воспоминание, которое кажется длящимся, разлагается тоже на атомы воспоминания, причем в каждом атоме – снова атом, пусть 2-й степени, в этом – другой атом 3-й степени и дальше так же. В отдельном же атоме воспоминания нет ни изменения, ни движения, ни времени. Так вот особенности прошлого:

1) прошлое существует только как воспоминание прошлого;

2) при этом вспоминается только сейчас – то есть в акте воспоминания;

3) само воспоминание как содержание не сейчас, хотя и в Сейчас;

4) в воспоминании предполагается предмет воспоминания;

5) в каждом отдельном воспоминании, то есть в атоме воспоминания, ничего не происходит: не изменяется, не длится;

6) каждый атом воспоминания содержит в себе другой атом воспоминания. Это можно сказать так: атом воспоминания n -й степени содержит в себе атом воспоминания $(n+1)$ – й степени. Так образуется ряд: настоящее; прошлое в настоящем; позапрошрое в прошлом, которое в настоящем, и дальше так же.

Остается непонятным:

1) как объединяются атомы одинаковой степени в комплексы атомов одинаковой степени, то есть как возможна последовательность воспоминаний не вглубь, а одно за другим;

2) как возможна последовательность воспоминаний не назад, а вперед;

3) откуда берется ощущение и чувство длительности, то есть сама временность и ощущение необратимости и совершённости того, что совершилось? Чтобы понять это, надо обратиться к будущему.

12. Как и прошлого, будущего или вообще нет, и тогда и не будет, или оно есть сейчас и в Сейчас. Тогда я называю его: есть как будет. Снова я отвлекаюсь от всех наложений в психологическом переживании будущего и наблюдаю чистое есть как будет. Тогда я нахожу в нем прежде всего ожидание и перспективность настоящего, проявляющуюся в свободе выбора. Очевидно, что я имею здесь в виду не внешнюю, а внутреннюю свободу выбора, то есть свободу моего намерения. Последующие события могут не зависеть от моего желания, но мое желание зависит от меня: я могу желать или не желать наступления определенного события, здесь у меня полная свобода выбора, так мне во всяком случае кажется в момент выбора. Есть как будет – прежде всего внутренняя свобода выбора, независимо от того, удастся ли практически мой выбор или нет.

13. Свобода может быть относительной или абсолютной. Если свобода выбора мотивирована, то она уже не абсолютная – определяется и, значит, детерминирована мотивом, какой бы ни был

мотив, хотя бы самый возвышенный: религиозный мотив – тоже мотив и так же детерминирует свободу выбора, как и всякое желание. При этом всякий мотив вспоминается, значит, мотивированная свобода выбора уже не чистое есть как будет, примешивается и прошлое: воспоминание о мотиве, определяющем выбор.

14. Подобно тому как воспоминание раздробили на атомы воспоминания, отделим от свободного выбора то, что его окружает. Положим, у меня есть несколько мотивов и я должен выбрать один, который и определит мое решение, то есть выбор. Если передо мною два мотива, то всё же для меня есть возможность выбирать или вообще не выбирать, то есть отказаться от выбора. Предположим, я выбрал выбор, то есть решил выбирать. Тогда если оба мотива неодинаковой силы, то из этого еще не следует, что я выберу более привлекательный мотив, обозрение мотивов еще не есть их выбор, оно только укажет на преимущество для меня одного из мотивов, но я могу пожелать выбрать именно менее преимущественный. Но и для такого выбора опять найдется мотив, заставляющий меня выбрать менее привлекательный мотив. В самом же выборе уже нет обозрения мотивов, есть только решение выбрать или не выбрать. Это и есть чистое есть как будет, освобожденное от определенных мотивов, то есть от воспоминаний. Обычно оно скрыто наслоением воспоминаний о возможных мотивах.

15. Чистое есть как будет, освобожденное от мотивов, – чистый материально, то есть по содержанию, немотивированный акт свободного выбора. Будет ли он и формально немотивированным актом свободы? Пусть мне предстоит совершить акт немотивированного свободного выбора. Пусть я решу избрать, то есть выберу отказ от выбора. Но если я решил избрать и выбрал, то хотя бы я и выбрал отказ от выбора, но я его **выбрал**. Значит, это уже не отказ от выбора, а выбор. Что бы я ни выбрал, я уже выбрал выбор. Значит, и формально свобода выбора детерминирована, только не определенным мотивом, а самим выбором. Свобода выбора детерминирована сама собой, и это детерминирование, как формальное, бесконечно более сильное, чем детерминирование мотивом. Мотивов много, и я имею хоть ограниченную относительную свободу выбора, здесь же я заключен в своих собственных пределах и выйти мне некуда. Свободу выбора я называю предельной свободой, мысль, ограниченную свободой выбора, то есть логическими законами тождества, противоречия и исключенного третьего, – предельной мыслью.

16. Акт свободного выбора связан с ожиданием: я должен что-то совершить. Совершённый акт необратим, то есть не может быть сделан несовершённым. Сам акт есть переход от намерения к совершению. Единство этих трех элементов: переход от намерения к совершению, необратимость этого перехода и невозможность совершившемуся быть несовершённым – я называю дифференциалом времени, это квант

длительности и временности. Дифференциал времени всегда положителен: от намерения к совершению, не обратно. Это и есть то, что мы чувствуем, когда говорим: время течет.

17. Макрофеноменология. Чистое прошлое, или, точнее, воспоминание прошлого, – ряд, причем идущий скорее назад, чем вперед, причем каждое последующее вкладывается в предыдущее:.



Чистое будущее – ожидание, свобода выбора. В обычном воспоминании и ожидании оба элемента времени накладываются друг на друга. Эти наложения могут быть самого различного рода. Например, останавливаясь на каком-либо воспоминании, я обдумываю его и, предположим, раскаиваюсь в том, что сделал, – значит, ввожу свободу выбора: сейчас я совершил бы этот поступок иначе. На прошлое, то есть на его воспоминание, я накладываю элемент будущего – свободу выбора и тем самым представление перехода от намерения к решению, необратимость и невозможность совершившемуся стать несовершенным, то есть дифференциал времени. Тогда происходит то, что я называю первоначальным обращением: наложив дифференциал времени на ряд воспоминаний, идущих назад, я представляю его себе идущим вперед, то есть так, как нам кажется, что мы и представляем себе время.

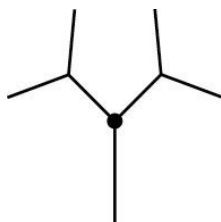
18. Вообще всякое обдумывание какого-либо события, кто бы его ни совершил, всегда будет наложением на него дифференциала времени, то есть будущего, так как мысль заключена в пределы свободного выбора, и всякое событие могло быть совершено и могло быть не совершено. Первоначальное обращение происходит в любом логически правильном суждении. Сказуемое и логически и грамматически связано со словом «сказать» или «высказать». Сказуемое и есть высказывание. Но затем, когда вводится фактическое понятие объема, сказуемое, которое логически первоначально, так как высказывая что-либо, вводит его в мир речи, становится вторым, а объем высказывания, то есть менее существенное для него, – первым: подлежащим. Первоначально сказуемое как высказывание – основание для подлежащего; после первоначального обращения подлежащее понимается как основание для сказуемого.

19. Когда будущее представляют не как возможность свободного выбора, но как некоторый ряд событий, то накладывают на него элемент прошлого: так как ряд и характеризует прошлое, всякий ряд – воспоминание прошлого. Свобода выбора с наложенным на него рядом

– фантазирование или воображение. Как обдумывание прошлого уже не чистое прошлое, но прошлое с наложением на него свободы выбора, так и фантазирование – будущее с наложением на него элементов прошлого. Не только фантазирование, но и всякий **мотивированный** выбор – будущее с элементом прошлого, так как мотивы взяты из содержаний воспоминания.

Наложения прошлого на будущее и будущего на прошлое нормальны: они скрывают сущность прошлого и настоящего, но в жизни нормального среднего человека не искажают нормального соотношения между прошлым, Сейчас и будущим. Но бывает, когда эти соотношения меняются, – это патологические случаи. Прежде чем перейти к ним, я построю схему времени.

20. Когда хотят дать схему времени, проводят горизонтальную прямую, берут на ней какую-либо точку, называют ее: Сейчас, отрезок налево от этой точки называют прошлым, направо – будущим. Эта схема не имеет ничего общего с действительным переживанием времени. Во-первых, прошлое и будущее абсолютно разнородны: чистое прошлое – воспоминания, обременяющие настоящее, чистое будущее – свобода выбора, ожидание и перспективность настоящего. Во-вторых, поскольку вспоминаю я и воспоминание нахожу в себе, в глубине себя, естественнее представить прошлое в виде вертикальной прямой. А так как чистое будущее – свободный выбор между свободным выбором и отказом от свободного выбора, который есть снова выбор, то будущее никак нельзя представить прямой, продолжающей прямую воспоминания, но углом, каждая сторона которого снова раздваивается, – это будет схемой детерминированности свободного выбора: вертикальная прямая схематично передает обремененность настоящего (точки – вершины угла), пучок над нею – предельный свободный выбор.



21. Патологические случаи:

А. Чрезмерная переобремененность настоящего прошлым, то есть воспоминанием, может настолько парализовать свободу выбора, что угол свободного выбора стремится к нулю: свобода выбора становится неинтересной, диапазон колебаний чувств и реакций на раздражения внешнего мира стремится к нулю. В пределе человек ничего не хочет, настоящее становится бесперспективным, пучок свободного выбора как

бы втягивается в прошлое, время останавливается. Но эта остановка времени не есть уничтожение времени абсолютной свободой, скорее это утверждение времени, остановившегося в бесперспективности настоящего.

Б. Принципиально возможно и непосредственное увядание и отмирание пучка свободного выбора – абулия, вызванная не переобремененностью настоящего прошлым, но непосредственно его бесперспективностью.



В. Чрезмерное активизирование свободы выбора. Это бездумная активность ради активности. Пучок свободы воли чрезмерно разрастается и как бы втягивает в себя прошлое. Этот случай, противоположный первому, тоже не уничтожает, но утверждает время в перспективности настоящего, то есть именно в его ограниченности и предельности, утверждает саму временность и суетность.



22. Абсолютная свобода.

Бог сотворил сейчас моей души. Бог – Дух, душа не Дух, душа тяготеет к Духу – это ее отношение к Богу; душа проникнута Духом – это отношение Бога к душе. Само же это двойное отношение индивидуально для каждой души и уже не Дух, а ее дух, вернее Дух, который она делает своим: мое не мое. Душа не может быть только духом. Во-первых, если бы душа была только духом, то души не различались бы и каждая душа была бы не духом, а Духом, то есть Богом. Во-вторых, Бог не сотворен, душа сотворена; сотворена по образу и подобию Божьему. Подобие с Богом: заложенное в душе тяготение к Богу и Богопознание – это та *amor intellectualis Dei*, о которой говорил Спиноза: Бог любит Себя Самого совершенной интеллектуальной любовью? и этой же самой любовью любит человек Бога.

Интеллектуальная любовь Бога – образ Троицы, Бог как субъект любви – Отец, как объект любви – Сын, как любовь – Святой Дух. Но так как Сын – Слово, а Бог Словом сотворил мир, то интеллектуальная любовь Бога к Себе Самому включает в себя и любовь Бога к сотворенному. Поэтому Спиноза в своей формуле и не упоминает о

любви Бога к человеку, она аналитически входит в любовь Бога к Самому Себе. Но любовь человека к Богу синтетически присоединяется к любви Бога, потому что после грехопадения человек получил так называемую свободу воли: он может любить Бога, и если может, то уже не любит, так как «может» заключает в себе или, вернее, есть возможность свободного выбора. В свободном же выборе человек необходимо избирает возможность своего выбора, значит, любит не Бога, что бы ни выбрал, но свой выбор, то есть себя. Кант сказал: если должен, то могу. Но он не понял того, что сам сказал. Он сделал из этого вывод: долженствование осуществляет мою нравственную свободу. Он не заметил, что всякое «могу» уже формально детерминировано самой возможностью выбора, значит, уничтожает мою свободу. Поэтому: если могу, то должен, если должен, то уже не могу. Если я могу или должен любить Бога, то я Его уже не могу любить, так как люблю себя. Чтобы любить Бога, надо устранить самую возможность и всякое долженствование. Но и это высказывание неправильно, так как здесь есть слово «надо». Основная заповедь или основной нравственно-религиозный практический принцип вообще не может быть точно формулирован, даже сказано, потому что сказанный, он всегда примет форму закона, то есть долженствования, он будет уже обусловлен, но не может быть обусловленным. Поэтому: если я должен или могу любить Бога, то я не люблю Его. Но я совершаю невозможное: любовь к Богу – это совершение невозможного – устранение верой всего, что я могу и что я должен; устранение всего, что я могу и что я должен, не выводимо, но фактично, этот факт – образ первоначального факта или первой жертвы: Бог так возлюбил мир, что отдал Сына Своего едиnorodного, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную (Ин. 3:16). Это отступление понадобится в дальнейшем.

Подобие сотворенной души с Богом – *amor intellectualis Dei*, и она (любовь Бога к Себе, то есть Богопознание) в сотворенном так же не имеет конца, как и в Творце. Поэтому из сотворенности души не следует ее смертность. Отличие сотворенной души от Бога: сотворенность, то есть начало, причем не самопроизвольное, не я сам сотворил себя самого. Начало души – сотворенная аналогия, то есть образ и подобие Слова, Которое было в начале у Бога и было Богом.

В начале было Слово (Ин. 1:1). Два начала: прообраз – бесконечное несотворенное начало в Боге, в котором Бог Словом дал начало моей душе, то есть сотворенному, поэтому второе начало – образ: сотворенная аналогия первого начала. Как образ и подобие первого начала, образ и подобие Бога – душа абсолютно свободна, как сотворенная аналогия душа может иметь возможность свободного выбора, то есть может пасть и как только **может**, уже пала. Потому что если могу, то должен, если же должен, то уже не могу.

Адаму в Раю разрешено было вкушать плодов от всех деревьев, включая древо жизни, но не от древа познания добра и зла. Из двух деревьев: добра и познания добра и зла человек, как сотворенный, может вкушать только от одного; но в Раю было два главных первоначальных древа: одно древо послушания – жизни, другое – непослушания: познания и смерти. Как только у Адама – я здесь имею в виду также и Адама в себе самом – явилась мысль о возможности двух деревьев, послушания и непослушания, мысль об альтернативе – о возможности выбора, он уже выбрал, значит, выбрал детерминированную свободу выбора и сразу же потерял абсолютную свободу и связанное с ней Богопознание. Змей, соблазнивший Еву, – мысль о возможности противоположения древу жизни древа познания. Эта мысль, в отличие от других производных мыслей, сразу же есть и осуществление себя. Как только Адам – Адам во мне, я сам – подумал, что, кроме древа жизни, древа послушания, добра и Богопознания, есть еще древо познания добра **и зла**, у меня, как у сотворенного, сразу же явилась и мысль о возможности свободного выбора, вернее, первая мысль есть одновременно и вторая, а вторая одновременно и ее реализация: мысль о свободном выборе уже и есть свободный выбор, а свободный выбор, что бы я ни выбрал, уже есть осуществление свободного выбора. Поэтому как только Адаму, то есть мне, явилась мысль о вкушении плодов с древа познания, я уже вкусил и, значит, пал, потеряв абсолютную свободу и получив вместо этого свободу выбора. Снова повторяю, здесь нет последовательности: мысль о вкушении плодов с древа познания и была вкушением древа познания, то есть свободным выбором. Тем самым вкушение древа познания есть изгнание из Рая.

Только Бог свят и знает различие святости и греха, добр и знает различие добра и зла, но человеку, как сотворенному, суждено или быть или знать: Святой не знает различия святости и греха, он не понимает греха, грех для него – несуществующее, так, как оно и есть. Только Бог знает существующее и несуществующее, а человек или живет в существующем – в святости и в добре, или различает святость и грех, добро и зло, тогда уже не живет в существующем, не свят и не добр. Мы не можем даже понять совмещения «быть» и «знать» и связанных с ними добра и святости. Царь Давид сказал: грех я, и все помыслы мои – грех. И еще: все развратились, нет ни одного праведного. Святость не выносит греха. Тогда Бог, как Святой, отвергает всех нас, как грех. Но Бог – любовь или добро. Тогда принимает нас. Это не просто наше непонимание – это трансцендентальное, даже онтологическое, так как это наша человеческая сущность. Как онтологическое это не только непонимание, но и реальность сотворенного и реальность Творца. В твари – это противоречие, в Творце – реальное осуществление противоречивого, реальное отождествление несовместного. Бог Отец –

Святость отвергает нас. Бог Сын – Любовь принимает нас. Но ведь не два Бога, а один: Бог принес Себя в жертву, пожертвовал Собою, чтобы спасти нас. Бог, совершающий жертву, – Бог Отец, но приносит в жертву Себя же, как жертва Он – Сын, взявший на себя грех мира. Это то же противоречие, которое изгнало Адама из Рая, но Адам, как сотворенный, не мог его вынести, а Бог, как несотворенный, реально отождествляет. Это понимание Троицы не динамизм или модализм, но соответствует символу Афанасия: чувствовать единого Бога в Троице и Троицу в единице, не сливая Лиц и не разделяя сущности.

Отец – Бог, Сын – Бог, Дух Святой – Бог; впрочем, не три Бога, но Бог един. Мы не можем понять, как можно то же самое не соединять и одновременно не разделять. И в то же время чувствуем в себе соединенность разделенного и несовместного и разделенность соединенного и неразделимого. Но мы хотим это не только чувствовать и быть соединением разделенного, но и понять и знать. Тогда соединенное разделилось, и это и есть изгнание из Рая.

Переход к объективному времени

Объективное время – это время, определяемое движением светил на небе, время часов. Принцип часов, вообще объективного времени – периодичность движения маятника. Как перейти от субъективного времени к объективному? В себе самом я нахожу естественный маятник – дыхание: периодичность вдохов и выдохов. Уже с древнейших времен люди обращали внимание на дыхание: дыхание – дух – душа – жизнь. В Библейской психологии под дыханием и душой часто понимается жизнь, живое существо, человек: всякое дыхание да славит Господа (Пс. 150). Обычно же в Библии и в Евангелии под душой понимается то, что сейчас называют психофизическим единством, – человек как целое души и тела. Такое понимание души мне кажется наиболее естественным и беспредпосылочным, то есть предшествующим всякой теории о соотношении души и тела.

Из всех функций и проявлений деятельности человеческого тела дыхание кажется и нам наиболее главным, мы не только не представляем себе жизни без дыхания, но смерть необходимо соединяется у нас с представлением последнего вдоха и выдоха. И одновременно периодичность вдоха и выдоха – естественный маятник, измеряющий течение времени. Течение субъективного времени – во мне, наблюдатель вне меня не может его обнаружить, но периодичность моего дыхания обнаружима и для внешнего наблюдателя. Сравнение ритмов дыхания моего и другого человека уже создаст некоторое представление объективного времени: если у нас разные ритмы, например у меня 30 вдохов за единицу времени, а у него 40, то можно построить объективную формулу для перехода от одного ритма к другому.

Так как дыхание, с одной стороны, душа, жизнь человека как целое, причем психофизическое целое, с другой же стороны, естественный маятник, то феноменология души как психофизического целого одновременно будет и феноменологией объективного времени. Но эта феноменология души или человека как целого не должна стать эмпирической антропологией. Это не учение об эмпирическом человеке, имеющем душу и тело, – это уже теория, причем эмпирическая, а феноменология до теории. Я исхожу из непосредственного факта своей души, причем уже павшей, значит, имеющей свободу выбора, и буду искать первоначальные акты свободного выбора, которые душа осуществляет на себе самой. Потому что до теории душа ничего и не имеет, кроме себя самой. Ты, другой, – другие, весь мир до теории, то есть до совершения акта свободного выбора, принадлежит моей душе, весь мир – мой мир. Потом уже в актах свободного выбора я выделю из моего не мое. Принуждает ли меня что-либо совершать акты свободного выбора? Да, внешняя противостоящая мне сила. Я не могу пока сказать о ней ничего определенного, да и дальше я не смогу определить ее, всё, что будет определено, войдет в мое. Но и определив всё, что мне противостоит, заключив всё противостоящее мне в систему или формулу, я сразу же увижу, что оно ускользнуло. И сколько бы раз я ни заключал его в формулу, оно каждый раз будет ускользать от меня: после заключения его в формулу я снова найду его вне формулы.

О методе. Чистый акт свободного выбора есть свободный выбор выбора или отказа от выбора. Избрав первое, я обусловлен уже не только формально, но и материально: некоторой последовательностью или прошлым, при этом выбор уже завершен. Поэтому я буду в каждом выборе избирать отказ от выбора, это сохранит для меня перспективность настоящего в свободном выборе и возможность продолжения свободного выбора до тех пор, пока я не найду в одном из выборов условий возможности мира, тебя и времени. Считаю ли я этот метод безукоризненным? Нет. Мир и ты в моем представлении случайны. Не может быть необходимого принципа для вывода случайного. Но также феноменология не есть чистое описание. Вообще нет и не может быть чистого непреднамеренного описания. Феноменология не просто описывает, но открывает в явлении то, что в нем является. Открыть его должен взгляд, а взгляд исходит из точки, некоторого центра – пусть это будет интуиция. По мере удаления от центра ясность взгляда слабеет. Поэтому первый выбор вполне точен, точность следующих выборов уменьшается, появляется погрешность: произвол, регулируемый уже не самим взглядом, а интуицией. Пучок света исходит из точки в виде конуса. Конус может быть пересечен плоскостью, перпендикулярной его оси. В сечении на плоскости получится освещенный круг. Чем эта плоскость дальше от вершины конуса, тем больше диаметр освещенного круга, но тем слабее сила

освещенности. Каждый акт свободного выбора дает некоторый освещенный круг, в каждом последующем акте диаметр круга больше, а яркость его меньше.

Возможны и другие взгляды на мир при той же самой основной интуиции. Каждый из них имеет свои преимущества и свои недостатки. Каждый из этих взглядов, абсолютный вначале, по мере удаления от центра становится относительным. Но эта неизбежная погрешность не вредит исследованию. Исследование не должно быть полной непротиворечивой системой. Оно должно дать направление, направить взгляд, и увидит только тот, кто сможет взглянуть в заданном направлении, кто сам сумеет направить свой взгляд.

Феноменология души и объективного времени

Феноменология – явление являющегося. Это – некоторый акт. Совершаю этот акт – я. Я являю являющееся. Явление – душа, причем моя, сейчас: сейчас моей души. Но я и есть сейчас моей души. Тогда: я – явление являющегося. Я как явление являющегося – абсолютная, недетерминированная свобода. Тогда я еще не пал, я – в Раю. Это во-первых. Во-вторых. Я могу остаться в Раю. Но как только я сказал: «я могу», я уже должен и уже не могу. «Могу» – изгнание из Рая. Я совершаю акт явления являющегося. Я решил совершить этот акт. Решение – свободный выбор. Как только я решил, я потерял абсолютную свободу, пал в свободный выбор, ограничен свободой выбора, предельной мыслью; пределы: выбор и отказ от выбора, то есть невыбор в свободе выбора. Я решил, «решил» – изгнание из Рая. Откуда мысль: «могу»? Зачем я решаю, выбираю? Чтобы познать явление являющегося. Я – явление являющегося. Но я пожелал не только быть явлением являющегося, но и познать его. Древу жизни я предпочел древо познания. Тогда я пал и изгнан из Рая.

Я – сейчас моей души. Сейчас – не момент времени, но вечность в абсолютной свободе. Но я пал. Тогда не могу удержаться в Сейчас. Сейчас я прикасаюсь к вечности в мгновении – в Сейчас, но коснувшись, сразу же теряю ее: я изгнан из Рая. В мгновении я прикасаюсь к вечности, но конец мгновения теряю. Даже не конец: я теряю мгновение сразу же, как касаюсь в нем вечности. Тогда я спрашиваю: я – сейчас моей души. Был ли я только что «сейчас моей души»? Но конец мгновения утерян. Задавая этот вопрос, я уже не в вечности и не касаюсь ее, я пал в предельную мысль, изгнан из Рая. Остались воспоминания. Но у меня нет основания доверять им. Воспоминание – в пределах свободного выбора, в предельной мысли, значит детерминировано, вечность не детерминирована, так же как и сейчас моей души.

Сейчас моей души – в вечности, и не проходит, прохожу я, изгнанный из Рая, пожелавший познать себя – познать сейчас моей души. Пожелав познать себя, познать: что я есть, я потерял себя, потерял сейчас моей души. Теперь я познаю: совершаю свободный выбор. Я познаю то, что я потерял: себя, свою душу, сейчас моей души. Я познаю потерянное актом свободного выбора. Но именно этим актом я и теряю его. Таким образом, актом познания души я ухожу от нее, ухожу от «сейчас своей души», от вечности, от действительного в возможное: от того, что есть, в то, что только может быть, всегда только может быть, но не есть.

Так вот – я, моя душа, сейчас моей души и познание моей души, в котором я теряю ее, – свободный выбор.

Передо мною – я, моя душа. Я совершаю акты свободного выбора. Первый акт – акт чистого, поэтому формального свободного выбора –

выбора выбора или невыбора. В изложении первого акта не будет никакого произвола, хотя сам акт – произвол: непослушание, так как вкушение от древа познания. Но в изложении этого моего произвола не будет никакого произвола: чистый свободный выбор, то есть чистый от всяких материальных мотивов, формален, то есть детерминирован только самим собою. Изгнанный из Рая, я и есть сам произвол: непослушание, я – уже не сейчас моей души, но сама свобода выбора. Сама свобода выбора – я сам, поэтому я сам – избрание выбора в свободе выбора. Я сам – это не я телесный, не я ощущающий, чувствующий, желающий, решающий, выбирающий, но сам свободный выбор выбора. Поэтому я сам – чистая форма меня самого. На вопрос: кто я сам? я могу только ответить: я сам – сам. Но кто же я сам, который есть сам? И снова ответ один: (я сам) сам – сам. Очевидно и дальше так же: [(я сам) – сам] – сам; {[(я сам) – сам] – сам} – сам...

Я сам ухожу от себя самого, так как делаю себя самого объектом себя самого. Я называю это объективированием себя самого, и ясно, что в этом объективировании я никогда не дойду до себя самого. В-первых, в этом объективировании себя самого как акта свободного выбора я уже не свободен, но детерминирован самим собою. Во-вторых, в этом акте я пуст: содержанием меня самого стал я сам, как пустой, бессодержательный акт объективирования меня самого мною самим. Я уже не *что*, а *ничто*. При этом надо различать два ничто: первое ничто – это ничто, из которого меня сотворил Бог. Это ничто безинтенциональное, то есть ни к чему не тяготеющее, ничто, в котором нет ничего своего или самого, это ничто Бога. Родительный падеж здесь надо понимать как принадлежность, как ответ на вопрос: чье? а не: чего? Ничто Бога значит: ничто, принадлежащее Богу, Божье. Творение мира, моей души абсолютно свободно. Всякая цель, всякий мотив ограничил бы абсолютную свободу Бога. Даже сам вопрос: почему или зачем Бог сотворил меня, ограничит свободу Бога. Абсолютное ничто вне Бога, творение из ничто исключает всякий вопрос о причине и цели творения и гарантирует абсолютную свободу Бога. Ничто первое лишено всякой интенции, то есть тяготения к чему-либо, поэтому ничто первое не само ничто. «Само» – первое тяготение, причем к себе. Бог – Само что, то есть Само бытие. Бог сотворил меня из ничто, дал мне *что*. Я – что, ставшее из ничто, ничто, ставшее что. Таким я был в Раю. Я был что, но не само что, только Бог – Само что. Я пожелал стать самим, это желание и есть вкушение от древа познания. Пожелав стать самим, я и стал самим: я сам. Желание стать самим и есть я сам. Но само что – только Бог, только Сам Бог есть Само что. Я познал – стал я сам, но потерял свое что: изгнан из Рая. Мое что осталось в Раю, я сам, изгнанный из Рая, – само ничто. Ничто первое ничего не желало, ни к чему не стремилось, не тяготело. Мое ничто, второе – само ничто и стремится к себе самому: я сам – (я сам – сам) – [(я сам – сам) – сам]... Поэтому я сам уже не что, мое что осталось в Раю, я сам разделен:

сотворенное что не может быть само, но я избрал само, пожелал быть самим. Теперь я сам, но, во-первых, потерял свое что и, во-вторых, не имею и себя самого, стремлюсь к себе самому в объективировании себя самого и в этом стремлении всё дальше ухожу от себя самого. Став самим собою, изгнанный из Рая, я разделился, сам разделил себя, и осталась тоска по утерянному что и тоска по себе самому, от которого я тем дальше удаляюсь, чем сильнее хочу приблизиться к нему – к себе самому.

Нагорная проповедь начинается со слова «блаженны», по-гречески: μακαριοί. Шеллинг производит это слово от μα καρ, что значит: не ешь себя. В безнадежной погоне за самим собою я обречен на поедание себя самого – это последствие непослушания и изгнания. В этой погоне за самим собою я не есть и не только не есть как что, но и как сам. Потому что «я сам» я сам – сам, и тогда (я сам – сам) – сам и дальше так же. Я сам всегда могу быть сам, и если могу, то должен, если же должен, то не могу. Если должен, то могу – это формула Канта, долженствование – категорический императив, – одна из гениальнейших ошибок в истории философии: открыв долженствование, Кант думал, что это принцип нравственности, между тем как это принцип безнравственности и атеизма: я пожелал быть самим, но Сам только Бог. Поэтому, став самим, я перестал быть, сейчас я только могу быть, всегда только могу. Если я никогда не есть, а всегда только могу быть, то я уже не что, а ничто, причем само ничто. Возможность – «могу» – не есть, но и не ничто первое, а само ничто. Поэтому возможность объективируется так же, как и я сам: возможность быть есть возможность возможности быть, возможность возможности возможности быть и дальше так же, и ясно, что в этой возможности возможности... быть я никогда не дойду до «быть», то есть до что. Я сам – сама возможность, возможность возможности... которая никогда не станет и никогда не есть, но всегда может быть – само ничто, пожирающее себя в своем желании быть самим собою.

Первый свободный выбор строго формален – выбор, детерминированный самим выбором. Я сам – свободный выбор выбора. В чистом свободном выборе я выбираю выбор или невыбор. Выбор выбора – я сам. Что осталось от души для выбора невыбора? Ничего и всё. Ничего: в свободе выбора и в выборе выбора я потерял свое что, что моей души, может, оно осталось в Раю. Поэтому от души, от Сейчас моей души ничего не осталось. Всё: я сам уже не что, только возможность. Чего? Возможность быть самим собою, которым я уже не стану, так как только могу стать им, всегда только могу, значит должен, значит не могу. В свободе выбора я произвожу разделение. Свобода выбора и есть первоначальное мое разделение и противоположение: выбор выбора и невыбора, первое есть форма выбора, второе – его содержание. Эти категории – категории не того, что есть, но того, что всегда только может быть. Форма выбора сама

снова разделяется: я сам форма этой формы, я сам, как объект себя самого, – содержание этой формы. Я сам – сам. Второе сам форма, я сам – первое содержание этой формы, пусть это будет собственным содержанием, а форма – собственной формой. Но я сам – сам снова делаю себя объектом себя самого: (я сам – сам) – сам. Первая собственная форма вместе со своим первым собственным содержанием станет вторым собственным содержанием, а последнее само – второй собственной формой. Это чисто формальное введение или установление мною в свободе выбора первоначального разделения на форму и содержание и есть я сам как свободный выбор. При этом и первоначальная форма сама разделяется на собственную форму и собственное содержание, и это деление потенциально бесконечно, но только потенциально: я всегда могу провести это деление, но всегда только могу: разделив первоначальную форму на форму и содержание, я уже должен и дальше продолжать это разделение, это разделение и есть погоня за самим собою. Но никогда я не дойду до себя самого, не догоню себя самого, не смогу завершить это разделение. Поэтому оно только потенциально бесконечно и есть только как всегда неосуществленное и неосуществимое желание и стремление к бесконечному, неосуществимая мысль. Гипостазированием понятия называется желание и попытка понять понятие, которое только мыслится и только возможно в акте мысли, как некоторую реальность. Например, Гегель гипостазировал придуманную им абсолютную идею или абсолютный дух под видом Бога. Неокантианцы гипостазировали случайную оговорку Канта в «Критике чистого разума» – «сознание вообще» – как некоторую реальность. Есть мое сознание, твое сознание, сознание Бога как некоторое определенное сознание, как определенный акт, или свойство или качество конкретного сознания, но нет никакого сознания вообще. А некоторые неокантианцы, воспользовавшись случайной оговоркой Канта, придали этому случайному неудачному выражению какую-то реальность. Сам Кант имел в виду только объективирующую способность всякой конкретной мысли. Объясняя эту способность, он один или два раза воспользовался этим неудачным выражением, за которое через 100 лет ухватились Шуппе и некоторые другие философы. Гипостазирование – это сама воля, а сама чистая воля – злая воля, так как это сам свободный выбор. Свободным выбором я сам изгоняю себя из Рая, то есть теряю свое что. Но остается тоска по утерянному что: я пытаюсь себя самого сделать чем-либо. Но это невозможно. Тогда я придумываю успокаивающие меня фикции и объявляю их чем-либо – это и есть гипостазирование понятий – злая воля.

Нельзя гипостазировать акт свободного выбора. Это именно не что, а только возможность и всегда возможность быть чем-либо, как только возможность – само ничто. Поэтому не может быть и никакого реального выведения категории мира, и бесконечность актов

свободного выбора только потенциальная бесконечность: то есть никогда не завершенная и всегда только возможная.

Сама первоначальная форма в своем потенциально бесконечном разделении на форму и содержание только возможна, значит, пуста: я сам никогда не стану самым, остается только тоска по утерянному что, по недостижимой для меня завершенности и осуществлению меня самого в себе самом. Эта тоска и поедание себя самого в погоне за самым собою остается вне выбора выбора. Этот остаток вне выбора выбора есть выбор невыбора. Это то, что осталось от души после выбора, я назвал это всем, потому что выбор в выборе выбора – само ничто. Тогда за пределами самого ничто – само всё.

Богу ничего не противопоставляется, Бог – абсолютное что. Этому что не противопоставляется и ничто, иначе что станет противопоставляемым, а ничто – интендируемым: в противоположении оно получит некоторое тяготение, хотя бы отрицательное. Свобода выбора – первоначальное противоположение, грехопадение: как только я противопоставил древу жизни древо познания, я уже совершил акт противоположения, то есть пал. Тогда я уже не могу не противопоставлять и в свободе выбора противопоставляю самому выбору, самому ничто – само всё. Мне даже не надо добавлять к слову «всё» слово «само», так как всё и есть само всё. Понятие «всё» – фикция, созданная моей свободой выбора. Но она имеет нефиктивный смысл. В свободе выбора я потерял *что* своей души, свою душу. Но изгнанный из Рая, я сохранил воспоминание не о Рае, изгнанный из него я и забыл его. Я сохранил воспоминание изгнания из Рая, воспоминание о том, что я забыл и чего уже не помню. Это воспоминание сохранилось у меня как тоска и поедание себя самого, я гипостазирую эту тоску под именем «всего». Это всё, что у меня осталось от забытого Рая и потерянной души. Я называю это самочувствием и понимаю под ним все мои ощущения, желания, представления, воспоминания, чувства и мысли – весь мир, каким он непосредственно является в моем восприятии. Этот мир – мой мир до всяких теорий, то, что я получил в выборе невыбора взамен утерянного и забытого Рая. Поэтому этот мир не имеет своей реальности, он есть мое самочувствие. Он не есть, но только возможен в выборе невыбора. Это уже другая возможность, реальное в ней – моя тоска, пожирание себя самого.

Выбор выбора, говоря языком Гуссерля, вполне тематизирован, то есть осознан как тема феноменологического исследования. Я бы мог подробнее исследовать, например, различие субъективного и объективного объективирования, но и сказанного о нем довольно, чтобы увидеть его горизонт (продолжая говорить языком Гуссерля). Этот горизонт конечен, хотя объективирование потенциально бесконечно. Конечность горизонта объективирования, то есть выбора выбора, – в его рациональности. Объективирование – это сама чистая мысль, то есть мысль без всякого содержания, мысль о самой мысли. Но

и в этой мысли есть один момент иррациональный. Я сам = я сам – сам. Или: мысль сама по себе есть мысль о мысли. И снова: мысль о мысли есть мысль о мысли о мысли. Это можно выразить противоречивой формулой: $0 = (0)$. Подставляя в 0 в скобке его выражение из формулы, я получу потенциально бесконечный ряд. Это единственное место разрыва рациональности в конечном горизонте мысли, то есть в рациональности.

Выбор невыбора – самочувствие. Самочувствие иррационально, горизонт его, пока, во всяком случае, в бесконечности, само оно еще не тематизировано. Оно будет тематизировано во втором выборе. Уже сейчас видно: тематизируется выбор выбора, выбор невыбора не тематизирован, горизонт его бесконечен.

Второй выбор. Второй акт выбора я совершаю над самочувствием. Это и будет тематизированием самочувствия. Я начинаю снова с выбора выбора. Выбор всегда есть разделение и противоположение и выбор в противоположении. Второй выбор – тот же произвол, что и первый: моя относительная, предельная свобода. Но первый выбор был строго формальный, поэтому в изложении его не было произвола. Второй выбор не вполне формальный, поэтому появляется и произвол в его изложении. Я произвожу наиболее общее разделение самочувствия на **я** и **не я**, и в выборе выбора выбираю **я**. В первом выборе **я сам** не нуждался в определении, потому что выбор выбора и есть моя свобода выбора, а свобода выбора – я сам. Во втором выборе я должен определить, что я понимаю под **я**. Всякое определение по содержанию здесь будет неточным, чисто номинальное определение ничего не даст. Поэтому здесь придется удовлетвориться только указанием: самочувствие – все мои ощущения, чувства, восприятия, представления, воспоминания, желания, мысли, это весь мир, но как мой мир. Мое самочувствие я могу разделить на элементы или на слои. Эти слои расположены вокруг некоторого центра – я. Этот центр, несомненно, есть, но определить его трудно. О каждом слое моего самочувствия я говорю: это мое. Если же мое, то есть принадлежит мне, то уже не я – принадлежит мне. Тогда я откину этот внешний слой и перейду к следующему. Но и этот слой – мое, значит, не я. Так я дойду до слоя, который называется: мое тело. Но и тело только мое, значит, не я. Дальше я перейду к восприятиям, представлениям, воспоминаниям. Но и это мое, значит, не я. В пределе я дойду до себя самого: это я сам первого выбора. Но там еще не было разделения на я и не я, оно появилось только во втором выборе. Поэтому я не должен, а практически и не смогу дойти до последнего предела. Где я останавлиюсь во втором выборе, безразлично, потому что горизонт не я, то есть невыбора, всё равно останется бесконечным, а горизонт я – ограниченным. Остановлюсь ли на своем теле или на своей душе, понимая под душой уже не абсолютную свободу, а свое эмпирическое **я**, не имеет значения. К тому же еще неизвестно, что шире, то есть чей

горизонт дальше: моего тела или моей души, даже эмпирической, то есть уже павшей души. Важно здесь, во-первых, само разделение на **я** и то, что мне противостоит, как внешняя мне сила – не я, и выбор выбора, который и будет выбором я. Я, как оно предполагается в этом выборе, может быть тематизировано (я тематизируется в психологии, антропологии, физиологии), и горизонт его снова ограничен. Не я останется вполне иррациональным, горизонт его бесконечен. Не я я имею в выборе невыбора.

В первом чистом, или формальном, выборе я мог избежать гипостазирования, во втором, материальном, уже не могу. Здесь надо различать произвольное и неизбежное гипостазирование. Неизбежное гипостазирование – трансцендентальная иллюзия, то есть иллюзия, которая зависит не от недостатков моего зрения или слуха, или моего знания или незнания, но от моей сущности, от меня самого как изгнанного из Рая. В первом выборе я необходимо построил категорию формы и содержания. Эти категории настолько формальны, что еще могу мыслить их как акт, как действие самого себя. Тематизируя свое самочувствие, я создаю новую категорию: я уже не могу представить себе, что самочувствие просто есть, как самочувствие, как некоторое состояние, никому не принадлежащее. Во втором выборе я придумываю к состоянию его носителя – того, кто имеет это состояние, я придумываю категории предмета и свойства, субстанции и атрибута и др. Это придумывание трансцендентальное: даже если я и знаю, что предмет, субстанция – гипостазированное понятие некоторого единства различного, всё равно, оставаясь в предельной мысли, я не могу уже мыслить беспредметно, несубстанциально. Мое самочувствие во втором выборе разделилось: я отделил от себя внешние слои – некоторую противостоящую мне силу, то, что осталось, я гипостазировал в виде я, отделенное гипостазировал под видом не **я**. **Я** второго выбора, гипостазированное павшее и изгнанное из Рая я. В выборе невыбора не я тоже гипостазированное, но нетематизированное, с бесконечным горизонтом. Оно тематизируется в третьем выборе.

Все эти выборы нельзя понимать как последовательные выборы во времени. Есть только один выбор – выбор древа познания. Только феноменологически он описывается как последовательность выборов. Затем: этот выбор, выбор древа познания, то есть непослушания, абсолютно свободен, иначе я за него не был бы ответственен; но, абсолютно свободно избрав свободный выбор, я потерял абсолютную свободу и теперь имею только детерминированную свободу невыбора. Тем самым я пал, и теперь уже не в вечности, а во времени. Но поэтому и изложение моего падения разделяется во времени на ряд последовательных выборов, хотя свободный выбор один и вне времени. Абсолютная свобода арациональна, поэтому и абсолютно свободный выбор свободного выбора арационален. Тогда он не может быть

изложен вполне адекватно, так как предельная мысль рациональна. Поэтому же один выбор, во-первых, излагается в виде последовательности выборов и, во-вторых, в каждом последующем выборе больше неопределенности. Уже во втором выборе определенным было само разделение на я и не я. Но точно определить границы двух областей: я и не я – уже не удастся. В определение областей проникает иррациональность.

В третьем выборе я тематизирую не я. Из множества состояний, гипостазированных в виде предметов, тел, людей, я выбираю одно состояние, опять неопределимое, но каждому известное. Я назову его: **ты**. **Ты** – это любой человек, к которому я сейчас имею особое личное отношение, назовем это отношение симпатией. Безразлично, здесь ли он сейчас или его нет, жив он или умер, это человек, к которому я имею сейчас совершенно особое, индивидуальное отношение, единственное, это в собственном смысле слова мой близкий, и сейчас – только один близкий, один **ты**. Может быть, завтра у меня будет другой близкий, может, даже через пять минут у меня будет другой близкий, важно здесь то, что сейчас у меня есть, хотя бы в памяти, индивидуальное, а значит, единственное отношение, объект его – **ты**. Может, это не один и тот же ты, может, сейчас один, потом другой, может, только в воспоминании или даже в воображении, ожидании, важно здесь, что из неограниченного множества состояний не я я всегда сейчас найду одно состояние, хотя бы в памяти, которое я принципиально отделяю от всех других состояний и называю его – **ты**. Всё остальное множество не я я могу назвать теперь **не ты**. Сюда войдут все состояния, предметы, тела, люди и даже я, все они войдут в не ты. Теперь я могу назвать это не ты: мир. Хотя здесь я выделил из не я – **ты** и отделил оставшееся от ты, назвав его миром, но в выборе выбора я выбираю не ты, а мир. Хотя и мир и ты гипостазированы, но в моем отношении к ты мир остается только как гипостазированная и рационализированная абстракция, а **ты** – конкретная реальность. Мое отношение к миру рационально, к моему близкому иррационально. Я говорю здесь о рациональном отношении к миру в этом выборе, в других выборах и в других отношениях и мир и отношение к нему может быть иррациональным. Во-вторых, мир ограничивает мою свободу, я же активно противостою этим ограничениям. Наоборот, в индивидуальном отношении к близкому я ограничиваю себя. Поэтому я, избирая выбор, избираю мир, избирая невыбор, избираю **ты**. Разделение на мир и ты определено, но в определении содержаний этих областей есть неопределенность, и также есть некоторый произвол в определении мира выбором, а ты – невыбором.

Тематизирован ли мир в этом выборе? Принципиально тематизирован – это мир, который изучают естественные науки. Горизонт его снова ограничен. Но ты, хотя о нем здесь сказано больше, чем о мире, не тематизировано и горизонт его бесконечен: потому что в

проявлениях ты я найду больше неожиданного и необоснованного, чем в мире, ведь в этом выборе мир то, на что мой интерес не направлен, поэтому я там ничего и не найду, весь мой интерес направлен сейчас на ты. Так как ты не тематизировано и горизонт его бесконечен, то оно и выбирается невыбором.

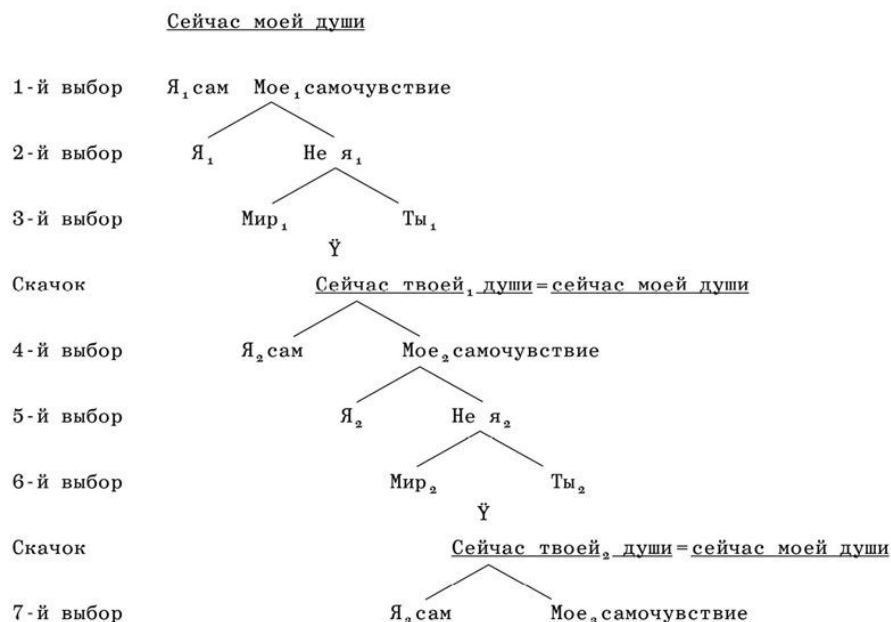
Помимо необходимого трансцендентального гипостазирования, надо избегать вторичного ненеобходимого гипостазирования, а для этого помнить, что мир и ты даны здесь только Сейчас в моем свободном выборе, значит, нельзя здесь вторично гипостазировать мир и ты, как существующие вне моего выбора. В выборе невыбора я нашел сейчас единственное индивидуальное отношение к единственному индивидуальному ты, и это ты существует сейчас только в этом единственном индивидуальном отношении, вне этого отношения оно, по крайней мере сейчас, – ничто, и также вне выбора выбора мир сейчас – ничто. Надо всё время помнить, что абсолютная свобода не мотивирована и неинтенциональна, в абсолютной свободе я уже не я сам, а значит, уже не один из полюсов отношения, так как и отношения уже нет. В свободном выборе я всегда один из полюсов интенционального отношения – субъект, другой полюс в этом отношении – объект. В интенциональном отношении объект не сам предмет, на который направлено отношение, но только объект в отношении. Есть ли этот предмет, объект которого я имею в интенциональном отношении, то есть в свободе выбора, есть ли этот предмет и сам по себе, я, во всяком случае пока, не знаю. Это относится в одинаковой мере и к миру, и к ты, пока они существуют только в моем интенциональном отношении, можно даже сказать, что они конституированы при тематизации не я; мир – в выборе выбора, ты – в выборе невыбора. То же самое относится к я и не я. Оба они конституированы при тематизации моего самочувствия. Наконец, я сам и мое самочувствие конституированы тематизацией моей души, то есть тематизацией «сейчас моей души». Эта тематизация первоначальная, она вообще исключила «сейчас моей души», то есть изгнала меня из Рая.

Кто тематизирует и конституирует? Я сам, в первом выборе я сам в потенциально бесконечном объективировании конституирую себя, и иррациональный остаток – мое самочувствие. Во втором выборе я сам во мне конституирую себя: я и не я. В третьем выборе я сам во мне и в мире конституирую мир и ты.

Сравнение трех выборов. Первый член противоположения в последующем выборе экстенсивно расширяется, при этом делается более определенным и по содержанию: я сам – в я; я – в мире. Второй член противоположения экстенсивно ограничивается, интенсивно или, пусть, в глубину расширяется, при этом остается нетематизированным, и в каком-либо отношении горизонт его бесконечен: ты выбрано невыбором в не я, не я – в самочувствии. Перехожу к четвертому выбору. Переход к нему совершается только скачком.

Скачок. **Ты** существует пока только в индивидуальном отношении к **ты**. В этом отношении я приписываю ты абсолютную свободу, которую я сам потерял, я приписываю ему «сейчас моей души». Иначе говоря, я помещаю ты в Рай, но только в моем отношении, потому что вне отношения его пока и нет. Теперь же, приписав ему то, что я потерял, я и ему приписываю изгнание из Рая и свободу выбора. Тогда это ты совершил те же свободные выборы, что и я.

Схема



Индексами 1, 2, 3 помечен порядок выборов. Поэтому 4-й выбор уже второго порядка, например: я сам конституирую тебя как конституирующего себя, как я. И так как только **как** я, то и обозначено индексом 2. Поэтому всё это рассуждение не опровергает еще солипсизма и не доказывает чужой одушевленности. Также оно не является ни выводением, ни полаганием **ты**. Никакое выводение, никакое полагание не может создать **ты**. Также никакое рассуждение не может опровергнуть солипсизм и не может выйти или вывести меня за пределы моей души сейчас. Я могу только тематизировать Сейчас моей души и в свободном выборе конституировать себя самого, свое самочувствие, мир, **ты** и тебя, конституирующего в моем конституировании себя самого, как я₂ сам, и дальше так же. При этом и миры, которые я конституирую в выборах 1-го порядка и которые я конституирую в выборах 2-го порядка через тебя, тоже различны, хотя во всех выборах конституирую их я сам, но или непосредственно, или через твое конституирование в моем. Так что солипсизм теоретически неопровержим. Это солипсизм экстенсивный. Но так же неопровержим и солипсизм интенсивный. Если в третьем выборе вместо **ты**₁ я выберу какое-либо прошлое свое состояние и скачком отождествлю его с воображаемым или вспоминаемым сейчас моей души, то я получу такую же видимую множественность своих прошлых состояний. Но все они снова конституированы мною самим сейчас и существуют только как объекты в моем интенциональном отношении. Поэтому и интенсивный солипсизм неопровержим.

Возвращаюсь к третьему выбору. Что мы здесь имеем? Пустую схему жизни и мира. Чтобы оживить ее и заполнить реальным содержанием, я предполагаю, что скачок в третьем выборе совершён не только в моем интенциональном отношении, то есть в мыслях, но и реально. Я предполагаю, что конституированный мною ты прорвал ту сетку отношений, которой я закрыл от себя сейчас моей души, вернее, мое индивидуальное отношение прорвало эту сетку и я непосредственно увидел ты – сейчас его души. Это предположение абсолютно ни на чем не основано, в этом отношении я увидел и сейчас моей души, то есть и его и мою абсолютную свободу, то есть и **я** и **ты** стали абсолютной свободой, то есть вернулись в Рай. Так как это абсолютная свобода, то она и не может быть обоснована. Это отношение я к ты – ноуменальное, то есть и есть явление являющегося. Это отношение – симпатия или любовь, о которой говорит Евангелие. Но в свободе выбора, в выборе древа познания, я могу только коснуться вечности в мгновении, так как конец мгновения утерян и я снова падаю в свободу выбора. И также в любви и в ноуменальном отношении к ты, при особой интенсивности этого отношения, возвращаясь в Рай, я только касаюсь его и снова изгнан. Возможно ли при жизни вернуться в Рай? При полном отречении от своей воли, то есть от свободы выбора, если только возможно такое полное отречение без прекращения земной жизни, я думаю, возможно. Это уже святой.

Без реального прикосновения к вечности в мгновении и в ноуменальном отношении я и ты весь мир и вся жизнь – иллюзия. Эти прикосновения реализуют пустую сетку, которую я накладываю на Сейчас моей души. Во-первых, я реализую свой мир – мир, конструируемый мною. Во-вторых, – твой, и отождествляю твой мир с моим в объективном времени.

Где двое или трое собраны во имя Мое, там буду и Я – вот что реализует и **ты** и **я**, то есть Христос.

1. Я прикасаюсь к вечности в мгновении. Но конец мгновения утерян. Мгновенные прикосновения к вечности, то есть к реальности, большей частью неосознанны. Но они освещают мир, конституируемый мною в свободе выбора и существующий, вернее, являющийся мне только в свободе выбора и в воспоминании. Эти мгновенные освещения того, что не есть, но только может быть, придают реальность иллюзии или видимости мира. Я отличаю сон от бодрствования, без этих мгновенных ощущений я не отличал бы бодрствование от сна.

Есть необходимые и неизбежные трансцендентальные иллюзии. Сейчас, прикосновение к сейчас – реально. Материально детерминированное прошлое и формально детерминированная свобода выбора реальны сейчас в мгновенном соприкосновении с вечностью. Но сейчас же, прикоснувшись к мгновению, я потерял его. Время – это забывание Сейчас, тогда – трансцендентальная иллюзия 1-й степени. Мир в воспоминании так же иллюзорен, как и время воспоминания.

Постоянные соприкосновения с вечностью реализуют эту иллюзию: без этих соприкосновений я не отличал бы бодрствование от сна. Реализацию я понимаю так: время, воспоминание и мир в воспоминании и в свободе выбора всё равно остаются иллюзорными. Но мгновенные и большей частью неосознанные соприкосновения создают у меня ощущения, тоже часто неосознанные, моей причастности к реальности, к действительному: чувство ответственности и неслучайности моего существования, то есть предназначения. Здесь соединяются моя абсолютная свобода и одновременно Провидение. Рационально понять это невозможно, потому что для ограниченного человеческого ума, то есть для предельной мысли, моя свобода несовместна с моим предназначением и Провидением. Иррациональное отождествление этих двух несовместных состояний есть реальность я и освещает мой иллюзорный мир: свою мгновенную реальность бессознательно я переношу и на мой мир. Но я не могу перенести ее и на твой мир. И в мгновенном соприкосновении с вечностью твой мир остается для меня закрытым.

Бывают еще внутримгновенные соприкосновения с вечностью. Здесь мое время уничтожается. Это внутримгновенное прикосновение к вечности, измеряемое объективным временем часов, может продолжаться от нескольких секунд до многих часов. Если оно, наступив, продолжается всю жизнь до смерти, то тот, для кого оно наступило, святой: он освобождается от естественной, природной необходимости, то есть видит и живет в чуде и может творить чудеса. Это внутримгновенное прикосновение к вечности бывает не у всех людей, и, по видимости, у немногих, и обычно очень редко. Плотин писал, что у него это было один или два раза за всю жизнь. Некоторые естественные пантеистические состояния, а также наркотические бывают похожи на внутримгновенные прикосновения к вечности. Но большей частью это только суррогат внутримгновенного прикосновения, потому что оно неестественно. Внутримгновенное прикосновение не реализует мой мир, тем более мир другого я, то есть твой мир.

2. Ноуменальные отношения между я и ты тоже бывают двух родов: обычные и необычные. В отношениях между я и конституируемым мною ты иногда, и обычно довольно часто, мгновенно прорывается граница между я и ты: я не только видит и слышит ты – видение и слышание существует только в моем интенциональном отношении, – но открывается для ты, и ты для я. Назовем это встречей: я встречается с ты. Встреча и есть ноуменальное отношение я и ты. Встреча может произойти в разговоре, в шутке, во внимании и в молчании. Она может быть мгновенной и не вполне осознанной, может быть и более длительной. Эта встреча и есть скачок в 3-м выборе, и встречей я реализую не только свой, но и твой, причем и отождествляю оба мира: мой и твой. Всякая ноуменальная встреча в какой-то степени единственная. Если я не ощутил ее единственности, то встреча не была ноуменальной, то

есть человек, с которым я встретился, не стал для меня **ты**, то есть остался одним из предметов конституируемого мною мира, остался неодушевленным. Ноуменальные встречи различаются по интенсивности, по направлению и по знаку. Хотя интенсивность встреч изменяется непрерывно, всё же можно установить три или четыре рода интенсивности.

Первая степень интенсивности: случайные встречи с разными людьми и с тем же самым человеком. Интенсивность встречи небольшая, и часто мгновенная, и не всегда осознанная.

Вторая степень интенсивности: встречи с одним и тем же человеком. Не при каждой эмпирической встрече есть и ноуменальная встреча. Каждая ноуменальная встреча единственная, но не каждый человек станет для меня навсегда единственным. Это «навсегда», как и всё у людей, относительное, оно может прекратиться. Значит, интенсивность была недостаточно сильной.

Третья степень интенсивности: «навсегда», которое появилось во второй встрече, но было там относительным, становится абсолютным. И здесь есть степени интенсивности, и наибольшая степень, когда какое-нибудь ты станешь для меня абсолютно единственным. Во всякой ноуменальной встрече ты – единственное, степени различаются интенсивностью: относительностью и абсолютностью – и качеством: «случайно», «часто», «постоянно», «навсегда».

Различие по направлению: односторонняя встреча: я открываюсь тебе, но не ты мне; ты открываешься мне, но не я тебе; взаимная встреча. При односторонней встрече реализует и отождествляет со своим миром мир другого тот, кто открывается другому, а не тот, кому открывается другой. При взаимной встрече, то есть открывании другому, оба мира реализуются и отождествляются.

Различие по знаку. Вот что я понимаю под этим: ноуменальные отношения могут быть не только по симпатии, но и по антипатии. Но во втором случае в основе антипатии к определенному ты должна всё же лежать некоторая симпатия к другому ты; определенное ты мне антипатично потому, что я нахожу в нем какие-то погрешности, которых нет у другого симпатичного мне ты. Эти погрешности могут быть и принципиального, и личного характера. Антипатией, основанной на симпатии, я тоже реализую мир другого ты и отождествляю его мир с моим, но это отождествление противоречиво, формально оба мира – один мир, иначе нет и ноуменального отношения между я и ты. По содержанию же его мир несовместен с моим миром. Но реализация и отождествление происходят только в том случае, если антипатия основана на возможной симпатии, чистая антипатия без симпатии – злоба, основанная на самолюбии и себялюбии. Злоба не может реализовать чужой мир, скорее она разрушает и свой собственный.

Жизнь – сложное пересечение односторонних и двусторонних встреч. Каждый встречающийся с другим по-своему забывает Сейчас,

значит, имеет свое время и свое измерение времени. Его время – трансцендентальная иллюзия 1-й степени – субъективное время. У каждого свое субъективное время, но и оно не всегда имеет то же самое измерение: иногда время течет быстро, иногда медленно, иногда останавливается в бесперспективности настоящего. Другой может измерять мое время по моему естественному маятнику: дыхание – естественный маятник. Здесь будет некоторая объективность, но иногда полная неадекватность: мое время может остановиться в бесперспективности настоящего, а мой естественный маятник – дыхание – может продолжать свою работу. Только в ноуменальных встречах я обнаружу субъективное время другого. Тогда по образцу своего естественного маятника я строю искусственные часы, измеряющие объективное время. Это уже иллюзия 2-й степени, если субъективное время – иллюзия 1-й степени. Объективное время – некоторая воображаемая равнодействующая субъективных времен; так как она не совпадает ни с каким субъективным временем, то это только абстракция или фикция, не имеющая никакого отношения ни к мгновению, ни к вечности, ни к мгновенному прикосновению к вечности.

□ Приложение □

1-й выбор. Я сам и самочувствие. Я сам – это мое падение. Тогда я уже гипостазирую и первоначальное гипостазирование – ничто и всё. Душа – ничто и всё.

Форма и материя меня самого – это еще не гипостазирование, но само объективирование – форма объективирования. Когда же я эту форму объективирования применяю к душе, я уже гипостазирую душу, во-первых, как содержание меня самого: самочувствие и, во-вторых, ввожу гипостазированные понятия ничто и всего. Когда я представляю себе душу как принадлежащую мне *самому*, а не Богу – ее Творцу, – это будет гипостазирование 2-го рода: я сам – носитель своей души. Когда я представляю себе душу как самочувствие – это гипостазирование 1-го рода, и ничто и всё – логическое гипостазирование.

2-й выбор. Я и не я. Я – как носитель самочувствия – гипостазирование 2-го рода, противостоящая мне сила, как не я – гипостазирование 1-го рода. Не я – не носитель противостоящего мне, но ограничение моей свободы выбора. Это начало разделения – судьба и моя свобода – и начало непонимания единства Провидения и моей абсолютной свободы. Не я – это гипостазирование трансцендентально искаженного Провидения.

3-й выбор. Мир и ты. Мир – как носитель не я. Снова это гипостазирование 2-го рода. Не я было гипостазировано как ограничение моей свободы выбора. Теперь оно снова гипостазируется как совокупность предметов – все. Гипостазирование ты – одновременно 1-го и 2-го рода. Во-первых, ты – один из предметов мира. Но, может, как один из предметов мира ты и принадлежит миру. Во-вторых, противостоящая мне сила гипостазируется не только как

носитель, то есть субстанциально, но и атрибутивно или качественно, как лицо. Лицо или индивидуальность – это уже не предмет, а качество предмета. Тогда и в этом выборе гипостазирование не я как ты – 2-го рода, то есть атрибутивное, или качественное.

Скачок придется разделить:

1-го порядка: признавая ты, я устанавливаю некоторую связь между тобою и мною – ритм. Двусторонность ритма. Во-первых, ритм материализует: в Боге и в душе в Раю нет различия отдельно от тождества, там полное тождество различного. Но после изгнания из Рая чистая свобода выбора уже есть различие формы и содержания. Форма дает единство содержанию, эта форма и есть ритм – ритм содержания. Это сказано или, вернее, предсказано в словах: создадим человека по образу и подобию Нашему. Образ – Слово. Подobie – во-первых, первоначальное – между Отцом и Сыном – Словом. Это Божественный ритм, в котором нет разделения на форму и содержание, но полное тождество различного. Во-вторых, сотворенный был подобием этого Божественного ритма. В Раю это второе сотворенное подобие еще было полным тождеством различного, но как сотворенное, оно не могло удержаться и тогда распалось, и подобие стало сотворенным ритмом. Еще Ориген считал телесность или материализацию сотворенного духа как слабость духа – не постепенное ослабление духа, но падение. Тогда первоначально не разделенный Божественный ритм разделился: ритм отделился от того, что ритмизировано, ритм – форма, ритмизированное – содержание. Ритм – форма, пока тождество различного не распалось, был духом. Когда же разделилось, то различное отделилось от тождества и тождество стало только единством или формой, а различное – содержанием. Временность и пространственность, то есть материальность, – это и есть различное, отделившееся от единства. Почему именно два вида различности? Двойственность первоначально дана уже в Божественном ритме: Прообраз и Образ – Отец и Сын. А дальше: форма и содержание, внутреннее и внешнее, и время как образ внутреннего, а пространство – как образ внешнего. Но почему именно такой образ внутреннего и внешнего – это уже праздный вопрос. Но дихотомичность деления на этом не останавливается. Время и пространство мы можем рассматривать как форму— математически и как содержание – динамически. Это абстракции и гипостазирование – пустое время и пустое пространство. Время всегда временность чего-либо, и пространство – пространственность чего-либо, само же это что-либо – содержание: душевное – эмоции, чувства, желания – или материальное. Почему именно такие формы приняла временность и пространственность – это снова праздный вопрос. Почему нет полной аналогии между временем и пространством, то есть временно не только душевное, но и материальное, а пространство – только материальное? Потому что Отец родил Сына, а не Сын Отца. Несотворенность и нерожденность Отца и несотворенность, но

рожденность Сына проводится и в сотворенном как некоторый примат формы над содержанием, духа над материей. Но также это примат несотворенного над сотворенным.

Так вот: ритм – в Раю непосредственная связь человека с Богом, после изгнания из Рая ритм – форма, связь я и ты. Этот ритм раньше производного ритма: я и мир. Через ты я могу связаться с миром, без ты мир для меня только случайное бессмысленное множество.

Скачок второго порядка. Двойная реализация: тебя и мира, причем, во-первых, моего мира, во-вторых, твоего мира в отождествлении с моим. И снова двойная реализация: я сам – ритм: дыхание – дух – душа – жизнь. Может, это и есть заключение трансцендентального обоснования телесности – переход к телу. Во-вторых, я – ты – это духовный ритм. Затем снова двойная реализация. Признав тебя как я, я, во-первых, и тебя признаю как ритм: дыхание – дух – душа – жизнь и, во-вторых, снова признаю себя как реализованного тобою: может быть, так я отождествляю себя сейчас с собою в прошлом. Я удостоверяюсь в реальности не только твоего мира сейчас, но и моего мира в прошлом. Может быть, только ты – гарантия реальности моего прошлого я, тождественность его с моим нынешним я.

Но всё это еще может быть только в моем представлении. Это еще не полная реализация, но только в моем представлении. Действительная реализация только через веру: где двое или трое соберутся во имя Мое, там буду и Я. Бог ручается мне за тебя, то есть Бог – гарантия твоей реальности.

```

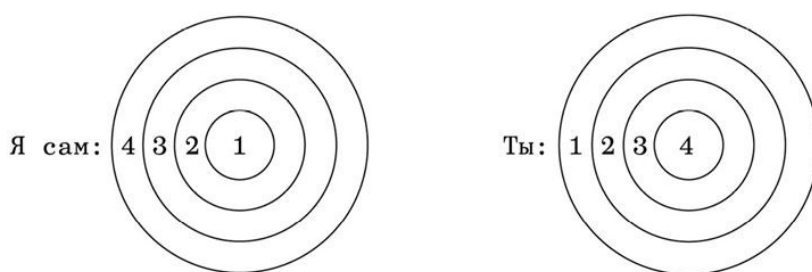
graph TD
    A[1. я сам - самочувствие] --> B[2. я]
    A --> C[2. не я]
    B --> D[3. я как ритм]
    C --> E[3. мир как случайный агрегат - множество предметов]
    D --> F[4. мир - космос]
    E --> F
    E --> G[4. ты]
  
```

1. я сам - самочувствие

2. я не я

3. я как ритм мир как случайный агрегат - множество предметов

4. мир - космос ты



3 [-й выбор]. Я как ритм – гипостазирование 2-го рода: ограничение моей свободы выбора я гипостазирую как противоречивое разделение во мне самом в виде души и тела и гипостазированное психофизическое единство – ритм: я нахожу его именно в не я как демоническое, внешнее мне, потому что разделяет меня. Поскольку принцип не я – разделение, демоническое я нашел в себе, остаток от не я я гипостазирую атрибутивно как агрегат.

Иррациональное всегда остается как нерационализируемый остаток во втором члене. В 3-м выборе ритм – рационализация демонического, ведь ритм – порядок. Сама демоничность осталась во втором члене под видом случайности. В 4-м выборе она рационализована как космос, иррациональное осталось в ты.

Экстенсивно я расширяется: я сам – в я, я – в психофизически едином, в теле, тело – в мире – космосе. Наоборот, ты возникает из ограничения моего самочувствия, из экстенсивного сгущения горизонта

и одновременно из интенсивного углубления: бесконечность извне переносится вовнутрь: ты – интенсивно бесконечно.

Второй вариант

Выбор по существу только один и еще до времени и до числа: выбор и есть выбор древа познания, то есть непослушание, грехопадение, изгнание из Рая. Время и последовательность возникают только с свободой выбора и грехопадением. Тогда мы можем говорить о числе выборов, но определенное число их безразлично, оно зависит от степени детализации в феноменологическом описании вневременного грехопадения. Наименьшее число выборов в описании грехопадения два: формальный и материальный выборы. Это число два не случайно: ведь свободный выбор и есть грехопадение, выбор же в чистом виде есть выбор выбора или невыбора, и всякий выбор есть в конце концов этот первоначальный выбор, детализированный и скрытый за подробностями конкретного выбора. Разделение на форму и материю – первая детализация или конкретизация чистого выбора и первое гипостазирование.

Первый или формальный выбор: «я сам», причем вполне пустое, сам выбор как *Selbstheit* – своеволие. «Я сам» – только полюс интенционального отношения, не мое реальное я, сотворенное Богом по Его образу и подобию, не мое что – оно осталось в Раю, то есть я уже забыл его и помню только, что я забыл его, но что я забыл, я уже не помню и своими силами не могу вспомнить. «Я сам» как сам выбор разделен, «я сам» и есть разделение. Я сам выбрал себя самого; и то, что я не выбрал, я знаю только в выборе – как не выбранное в выборе, как выбор невыбора. Но и не выбранное в выборе – это не я первоначальный, не мое что, я назвал это недифференцированным самочувствием. Так как «я сам» – чистая форма выбора, то самочувствие можно назвать чистым содержанием – невыбор в выборе и есть содержание. В самочувствие войдут не только все мои внешние впечатления, но и внутренние – все мои ощущения, чувства, мысли.

Второй, или материальный, выбор. Снова повторяю: выбор один – само грехопадение, сам грех, совершаемый мною сейчас. Но так как сейчас, излагая свое грехопадение, я уже пал, пал во время, то в изложении мое довременное падение излагается в последовательности. В первом выборе я сам только полюс моего отношения к себе, к моей душе. Но всё конкретное осталось вне выбора, то есть выбора выбора, осталось в выборе невыбора – в самочувствии. Так как выбор не абстракция, а конкретный акт, то в изложении выбора я не могу остановиться на формальном выборе: я ищу себя, потерявшего себя при изгнании из Рая. Но я сам – не я, только полюс своего отношения к себе. Я остался вне выбора, но так как я пал и выбираю, то могу искать только в выборе невыбора – в

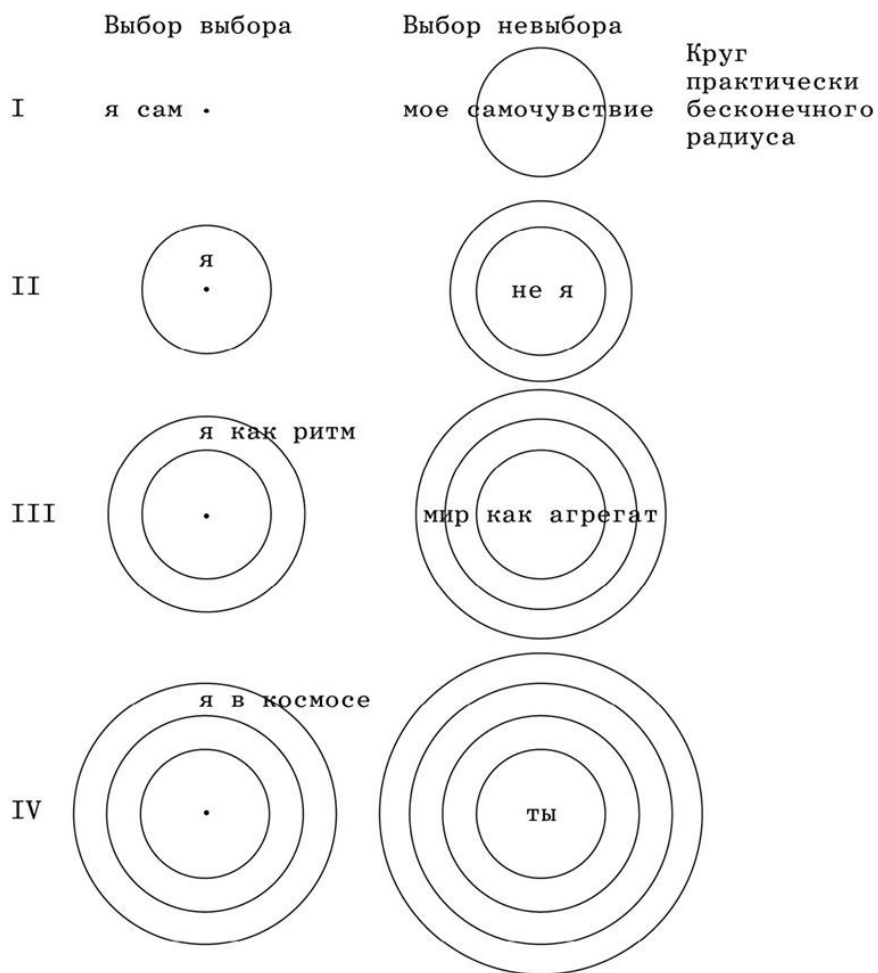
самочувствии. Это я и называю материальным выбором. В самочувствии я нахожу что-то противодействующее мне, не зависящий от меня произвол, внешнюю силу. По этой линии я и произвожу разделение, и так как ищу себя, то и выбираю себя, отделяя все противодействующее мне. В наиболее общей форме я обозначаю этот выбор словами: я и не я. Мое самочувствие в результате материального выбора разделилось на я и не я, причем я сам как полюс интенционального отношения заключен в **я**.

Третий выбор. Я, противопоставляемый не я, еще не тот конкретный я, который пишет это рассуждение. Не я осталось еще вполне неопределенным, а поэтому и **я**. **Я** – мои ощущения, чувства, мысли именно как мои, противопоставляемые внешней силе. Но это еще не я как душа или как душа и тело, но только как ощущение, определяемое словом: мое, всё остальное – не только тело, но и душа, как некоторое единство или ритм моей душевно-телесной жизни в не я. Поэтому я еще не нашел себя и продолжаю искать. В третьем выборе я выбираю или присваиваю себе некоторое единство или ритм. Я – ритм душевно-телесной жизни. В Библейской антропологии слова «дыхание», «душа», «жизнь» обозначают почти одно и то же. Поэтому можно сказать, что в третьем выборе я – дыхание, понимая под этим не только телесное дыхание, но душевно-телесное, некоторый ритм души или душа, не отделяемая от тела, как ритм души. Так как я выбрал ритм и присвоил его себе, то вне выбора, то есть в выборе невыбора, остался мир как неритмизированный, случайный агрегат, противостоящий и враждебный мне. Этот мир демоничен: не ритмизирован, случаен, враждебен мне, внешняя сила, врывающаяся в ритм моей души, нарушающая мой ритм.

Четвертый выбор. Я продолжаю искать себя. Я как моя душа, или как душевно-телесный ритм, или как психофизическое единство еще не личность. Я пытаюсь упорядочить оставшийся в невыборе выбора мир как агрегат, то есть изгнать из него демоничность, рационализировать его, сделать агрегат упорядоченным космосом. Это делает философия, наука, техника, отчасти и искусство. Я не познаю мир, а рационализирую его, рационализированный мною мир – космос. Этот порядок мира внесен именно Мною, еще Кант сказал: мы познаем законы природы, потому что наш рассудок вложил их в природу. Рационализовав мир как агрегат, то есть сделав его космосом, я помещаю себя в космос. Таким образом я пытаюсь изгнать демонизм из того, что остается в невыборе, точнее, в выборе невыбора. Удалось ли мне это изгнание демонов в четвертом выборе? Нет. Я могу всё упорядочить в невыборе, вернее, представить себе упорядоченным, но одно остается неупорядоченным, значит, источником демонизма, остается **ты**. Не многие **ты**, не человеческое общество, всё это поддается рационализации в исторических науках, в социологии, но мой ближний, определенное конкретное, сейчас единственное для

меня **ты** останется для меня непонятным, не войдет ни в какую систему. Вернее, как только я введу его в какую-либо систему, оно перестанет для меня быть конкретным единственным сейчас **ты, ты** останется вне системы, тогда соблазном и источником демонизма.

Скачок. В грехопадении, в грехе я отграничиваюсь самим собою от Бога и от своего ближнего. Тогда от я к ты нет никакого перехода, между я и ты – пропасть. Нет никакого естественного перехода, но есть ноуменальный – по благодати: где двое или трое собраны во имя Мое, там буду и Я, говорит Христос. Этот переход я называю скачком, потому что он осуществим только вне естественного, природного порядка. В **ты** я нахожу в ноуменальном отношении его что, которое он, как и я, потерял в грехопадении, в ноуменальном отношении к нему я возвращаю его в Рай. В этом отношении и я сам уже не только душевно-телесный ритм, но и личность, то есть нахожу свое оставленное в Раю что. Подробнее об этом в 1-м варианте и дальше. Схема выборов:



Свободный выбор – это эгоистически-солипсистское самоутверждение. Так как реальное я потерял в грехопадении, то есть в самоутверждении, то в выборе пытаюсь включить в себя всё, что есть в моем самочувствии. Космос – не реальность, а воображаемый и в воображении рационализированный, упорядоченный мир, хозяин которого, как сказал Христос, дьявол. Дьявол отдает мне этот созданный моим грехом мир – космос. Я могу всё включить в этот космос, вообразить себя его хозяином, кроме одного – **ты**. **Ты** остается вне этого космоса, пока я не прорву его границу, вернее, свою собственную греховную границу, но сам, своими силами я не могу этого сделать.

Четыре выбора – это реализация моего грехопадения – искажение святого мира, сотворенного Богом, – конструирование греховного благоустроенного мира, во-первых, внутреннего и, во-вторых, внешнего. Этот благоустроенный мир, во-первых, внутренний космос и, во-вторых, внешний космос – функция моего грехопадения – конструируется в четырех выборах. Это не реализация, а скорее дереализация мира, сотворенного Богом. Этот же мир возвращается мне в ноуменальном отношении, во-первых, к Богу, то есть к Ты, во-вторых, к моему ближнему: я – Ты – ты, и в-третьих, ко мне самому: я – Ты – я или я – Ты – ты – я. Последние два ноуменальных возвращения можно назвать реализацией мира моего ближнего и моего мира – реализацией **ты** и реализацией **я**.

Ноуменальное отношение: он и ты

В четвертом выборе **ты** только предчувствуется как **ты**, потому что в нем заключена вся демоничность. Но это еще не реальное ты, а он. В мире я нахожу в 3-м выборе многие оно и они, противопоставляемые мне, как я. Всё же остальное – оно и они. Но и я еще не реален, рационализированное я. В 4-м выборе я нахожу одно особое он, в котором сконцентрирована вся иррациональность бытия. Так как я не понимаю ее, эта иррациональность представляется мне демонической. Тогда я называю этого **он** – ты. Но это еще не реальное ты. Оно реализуется, когда я скачком перенесу его в то состояние, в котором я сам был до выбора, то есть до падения. Тогда это уже реальное ты и вся демоничность изгнана из него: где двое или трое собраны во имя Мое, там буду и Я. Не я перенес ты в Рай. Абсолютной свободой, то есть уничтожив в себе выбор, свободу выбора, а значит, уже и не я, а Христос перенес ты, а вместе с ним и меня в Рай. Так он стал **ты**.

Реализация моего я

1. Во взаимном ноуменальном отношении как я реализую ты, так и ты – меня. В пределе – святой: в деятельной любви он реализуется многими, в пределе всеми ты. Может, в этом смысл соборности и оправдание церкви, но только святой церкви или церкви святых. Я остаюсь при этом в 4-м выборе, но перенося в ноуменальном отношении ты в Рай, одновременно во взаимном ноуменальном отношении другие ты переносят меня в Рай, где осталась моя душа.

2. В самоотречении: 1) от космоса, в который я перенес себя в 4-м выборе; 2) от своего тела, в которое я себя поместил в 3-м выборе, – духовно-телесный аскетизм; 3) от своего я – духовный аскетизм; 4) от самого себя, то есть от первого выбора, и это значит вообще от свободы выбора, и так я возвращаюсь туда, где «сейчас моей души», которую я потерял именно за этот свободный выбор и за это был изгнан.

Это два основных пути реализации моего **я**. Остальные, может быть, входят в один из этих:

а. Подставляя в 4-м выборе вместо ты – я – мое прошлое, я могу почувствовать свою ответственность и Провидение: два Ангела с мечом: и стерегут... и мстят мне оба. Я реализую себя через мое же я, связанное с другими людьми, с которыми я встречался.

б. В одностороннем ноуменальном отношении. В терпеливой безропотной реализации ты, которое, несмотря на мое терпение, безропотность и любовь, не отвечает мне тем же, может, я всё же реализую себя. Или это относится ко второму пути, или надо в первом отличать два вида реализации **я** через ты: положительная реализация, когда ты отвечает мне, – взаимное ноуменальное отношение – и отрицательно-положительная, когда ты реализует меня благодаря 1) моему положительному ноуменальному отношению и 2) его отрицательному ноуменальному отношению. В этом случае оно реализует меня, отталкивая меня, но при обязательном условии: моем ноуменальном отношении к **ты**, так, что я благодарен **ты** за всё, даже за его отталкивание. Я обнаруживаю так свою окаянность.

в. Будет ли ноуменальной антипатия, основанная на симпатии? Антипатия, даже гнев и ненависть, должны быть направлены к греху, к проявлению греха, но не к человеку, через которого проявляется грех. Сблэзн должен был прийти в мир, но горе тому человеку, через которого он придет. Поэтому к человеку – посреднику греха – должна быть жалость, а не ненависть – он не ведает, что творит, – тогда снова ноуменальная любовь, грешник больше всего нуждается в ней. Эта ноуменальная любовь к грешнику должна быть до того сильной, чтобы его грех я чувствовал как свой, как свое окаянство: я виноват за всех.

г. Когда вас гонят и преследуют несправедливо. Случай «г» близок к «б». В случае «б», помимо обнаружения своего окаянства, есть и

другое: бесконечное, освящающее человека горе, когда его ноуменальное отношение, то есть любовь, отвергается.

В 4-м выборе остается вне выбора только **ты**, потому что всё остальное рационализировано и вошло в космос. Вся тайна осталась в **ты**.

Я сам, как полюс интенционального отношения, не могу отрезать от себя себя самого и интенциональность, потому что этот я сам и есть источник интенциональности.

В четвертом выборе я ноуменально реализую себя через **ты**. Как этот **я**, реализованный, восстановленный через ноуменальное **ты** Христом и в Христе? Единственный ли этот путь? Могу ли я без всякого **ты** прийти к Ты? Или так же, как нет естественной религии, как без слова Божьего я не могу прийти к Богу, так и без ноуменального ты я практически не узнаю и абсолютное ноуменальное Ты? То есть без познания личности ты я не узнаю и Личного Ты? Это не имманентизм и не приоритет **ты**, но эмпиричность, фактичность лица. Лицо первоначально дает мне Бог, но так же, как Его Слово, чтобы осознать Его, я нахожу не только в личном откровении, но и фактически в зафиксированном Его Откровении – Писании, так и Его, и свою личность, которую только Он первоначально дал мне, я предварительно нахожу эмпирически, фактически в ноуменальном ты. То есть в ноуменальном ты я вижу, что его личность от Бога.

В каком отношении я сам интенционального отношения и я реализованное, отрекающееся от себя самого? Оба отождествлены? Тогда их отождествление и есть отречение от себя самого. Тогда всё же я сам отрекаюсь от себя самого, хотя и с помощью Бога и в Боге?

Я **сам** отрекаюсь от себя самого. Это «сам» всё же вызывает у меня сомнение.

Я = (**Я** = Я сам). Но тогда:

если я сам отрекаюсь от себя самого, то это выбор невыбора, то есть наиболее сильное, так как формальное, утверждение себя самого.

Абсолютная свобода в синтетическом отождествлении **я** с **я** сам – это отождествление и есть абсолютная свобода. Может быть, здесь двойное отождествление, как два сдвига:

предопределения и абсолютной свободы, которая есть отождествление **я** и **я** сам.

Отождествление – синтетическое одностороннее.

Свобода выбора – ад: что бы я ни выбрал, я буду раскаиваться, так как всякий выбор и невыбор тоже грех. Закон – повод к греху (апостол Павел), так как **форма исполнения закона – выбор**.

Закон и благодать.

В системе четырех выборов: я сам – самочувствие, я – не я, я телесно-психическое – внешний мир; я в космосе – **ты** – в последнем выборе вместо ты я могу представить себе и себя самого, как мою жизнь до настоящего выбора. Тогда мое прошлое станет для меня

интенциональным объектом и я объективирую его. Но это еще не реализация. Реализация ноуменальная может произойти в трех видах:

1. «И с отвращением читая жизнью мою, я трепещу и проклиная, и горько жалуясь, и горько слезы лью, но строк печальных не смываю». Почему жалуясь и слезы лью? Я оплакиваю свою жизнь, свою судьбу. У Лескова: что мне делать? Делай что хочешь, всё равно будешь раскаиваться. Притча о нищем Лазаре и о богаче.

Что же я оплакиваю? Я совершил в жизни множество ошибок. После каждой ошибки я думал: ну, теперь я научен опытом, больше этого не будет. Но всё же ошибки повторялись, и из-за них теперь я несчастен. В чем ошибки? Я поступил, следуя своей прихоти, вместо главного блага я избрал случайное, ничтожное и вообще мне не нужное. И так потерял главное благо. Почему я избирал прихоть? Мне казалось, что оно мне нужно, что без него будет плохо хотя бы несколько часов. Я не скажу, как Паскаль в «Мыслях», и не стану измерять ожидаемое бесконечное посмертное благо с конечным. Я только утверждаю: если я как следует обдумаю некоторый промежуток времени, который я проведу, отказавшись от какого-либо конечного блага, то есть прихоти, которую мне захотелось исполнить, то в этом промежутке, если я снова разобью на отдельные отрезки и обдумаю, что я буду делать или думать, я увижу, что никакого неудовлетворения от неисполнения прихоти не будет. Удовольствие, которое я предполагаю получить от удовлетворения своей прихоти, не есть реальность, отсутствие которой доставило бы мне страдание. Это какой-то избыток удовольствия, не необходимый для моего удовлетворения. Стремление к удовлетворению прихоти есть, во-первых, своеволие, тогда неудовлетворение есть страдание оттого, что не вышло по моей воле. Во-вторых, в основе его лежит тоска по абсолюту, но в очень элементарной форме. Тоска в падшем человеке естественна, это стремление к удовлетворению больше, чем обычное у грешного человека. Тогда она сублимируется в желание прихоти.

Что же я оплакиваю, оплакивая свою жизнь, свои ошибки исполнения своих прихотей? В конце концов только одно: свое изгнание из Рая, оплакиваю то, что я забыл: Рай. Но чтобы оплакивать Рай, я каким-то образом экзистенциально переносу себя в Рай и снова изгоняюсь оттуда. Перенесением в Рай, то есть Богом, я реализую свою прошлую жизнь.

2. Достигнув святости или хотя бы временного ощущения присутствия Бога, я нахожу некоторое оправдание своей жизни. Но в этом состоянии я реализую свою прошлую жизнь непосредственно через Бога.

3. В ноуменальном отношении к **ты**, то есть помещая **ты** в Рай и экзистенциально усваивая мир **ты**, я сам переносюсь в Рай. И снова я – Рай и Бог – **ты** – **я**.

Подобно тому как в первом и втором случае я сам реализую свою прошлую жизнь прикасанием к Раю, так и в выборе я могу реализовать **ты**, перенося его в Рай. Это и есть ноуменальное отношение к **ты**, реализующее его.

Демоническое – не рационализируемое и при этом не освященное Богом. Выбор невыбора дает место демоническому, то, что остается невыбранным, – демоническое. Поэтому демоническое – самочувствие, не я, мир как агрегат – случайность без Провидения, и последнее демоническое – **ты**. Всё это, даже **ты**, в конце концов, демоническое во мне, это то, что осталось от моего «сейчас моей души» в свободе выбора. Поэтому и ты еще не трансцендентно мне. Оно станет трансцендентным мне, когда я помещу **ты** в Рай, а я не могу этого сделать, пока между я и ты не встанет Бог: «Где двое или трое...»

Тогда будет изгнан последний демон, спрятавшийся в **ты**, изгнан именем Божиим, любовью и ноуменальным отношением. Это – освящение ты, и через его освящение и реализацию я реализую и себя, свое прошлое, вернее, свои прошлые миры, я получаю самосознание.

Это рассуждение о душе – в сущности антропология. Антропология может быть индуктивной и дедуктивной. Принципы систематизации подобные: душа и тело; ум, воля, чувство и др., случайны и произвольны. Моя антропология теоцентрическая и диалектическая. Принцип: абсолютная свобода и свобода выбора, или: древо жизни и древо познания, или: Божья заповедь и послушание, или: святость и грех, или: естественное Богопознание и духовное через грех и самосознание. Опровержение же солипсизма является как естественная часть этой антропологии. В конце концов, я только констатирую: солипсизм опровергает только Сам Бог, становясь между я и ты, то есть между мною и моим близким. Только Он создает из моего демонического объекта интенционального отношения – **ты** – близкого мне.

Онтология – учение о том, что является в явлении, то есть что скрыто за явлением и что можно обнаружить в нем. Материалист считает, что в явлении является явление же, то есть только то, что явно. Поэтому, отождествляя онтологию с естественными науками, он отрицает ее как ненужное слово. Принципиально материалист – неверующий, а идеалист – верующий. Но так как у людей всё несовершенно и истина смешана с ложью, то бывают непоследовательные материалисты – верующие, и непоследовательные идеалисты – неверующие. Неверующий идеалист хуже неверующего материалиста, последний не верит обычно по глупости, а первый – из гордости: за явлением как идеалист он находит другое, но только человеческое – себя самого, поэтому его отрицание Бога активное. Материалист видит только то, что воспринимают его органы чувств. Он не доходит до той области, где человек должен дать окончательный ответ и утвердить себя или Бога. Он не доходит по недомыслию. А

идеалист доходит до этой области, и если не утверждает Бога, то утверждает себя. Это уже активное неверие.

Логическое гипостазирование: понятие интерпретируется как реальность вне человеческого ума, хотя мыслит и конструирует понятие только человеческий ум.

Онтологическое гипостазирование: непредметная реальность понимается предметно, или за ней ищут предмет.

Интенциональное общение: другой еще не **ты**, но только объект моего интенционального отношения к нему.

Ноуменальное общение: другой становится **ты**. Но это уже переходит границы интенционального (замкнутого) отношения – Offenheit **я к ты**.

Нравственный принцип по Канту: относиться к другому как к цели, а не как к средству. Но если взять другие формулировки категорического императива и отрицание гетерономных принципов (в том числе любви), то и эта формулировка не выводит из интенционального отношения и сводится к принципу: относиться к другому как субъекту возможного интенционального отношения. К этому же сводится критерий нравственного принципа: может ли он стать законом природы. Но в учении о трансцендентальном характере нравственный поступок как раз разрывает сетку феноменального мира и человек – участник двух миров. Тогда нравственный принцип – закон другого мира, а не природы. Наконец в категорическом императиве нравственный закон снова утверждает не тебя, а меня: так же в отождествлении: чистая воля = категорический императив. Это уже трансцендентальный эгоизм и солипсизм: пусть будет по моей воле. В то же время: очистить место, занимаемое разумом, для веры. Чистый разум – практический. Второе уже снова двусмысленно, так как и утверждение своей воли и отречение от нее – практическое, то есть относится к интеллигибельному миру: ноуменальный эгоизм или ноуменальная любовь.

В конце концов, и кантовский принцип не чисто автономный, как чисто автономный – это уже не моральность, а легальность. Но утверждение самого во мне не более автономно, чем устранение самого, на популярном языке первое – эгоизм, второе – любовь. Только эгоизм здесь не совсем в обычном смысле: мотивы здесь не эмпирические, как удовольствие, покой и другое, а гордость – преодоление желаний ради укрепления чистого «я сам», то есть дьявольская гордость. Но это такой же гетерономный принцип, как и любовь.

Объективирование мира и его реализация не одно и то же. Уже в интенциональных отношениях без ноуменальных встреч все отдельные миры объективируются в одном абстрактном общем мире с общим абстрактным временем. Но без ноуменальных встреч другие миры не реализуются, то есть не доверяешь общему абстрактному миру, он

остается только полезной и необходимой для интенциональных отношений фикцией – космосом. «Космос» того же происхождения, что и «косметика», – то есть украшение себя самого – своеволие.

Тематизировать какое-либо состояние значит сделать его объектом интенционального отношения. Поэтому самочувствие, не я и ты не тематизированы и тематизируются в следующем выборе. Нельзя сказать, что эти три совсем вне интенционального отношения. Противоположение тоже интенциональное отношение, и объектом будет самое разделение. Тогда тематизировано разделение как объект первого интенционального отношения и первый член как объект второго интенционального отношения.

□...□

Где двое или трое соберутся во имя Мое, там буду и Я. Может, осуществление **ты**, то есть опровержение солипсизма, невозможное ни логически, ни гносеологически, осуществляется только через Бога. То есть Бог создает не только меня или я, но и ты. Собрание двоих или троих во имя Его – это и есть ноуменальное отношение. Не так, что я сознаю и говорю о Нем, но ноуменальное отношение и есть чувство Его, то есть ощущение, хотя бы и бессознательное, что Он здесь. Без этого нет реализации чужого мира, абсолютная уверенность реализации ты и есть Его присутствие. По крайней мере один раз, а должно быть, и много раз у меня было и сознательное ощущение этого...

В интенциональном объективирующем отношении нет Его присутствия, только практическая возможность действия и общения ради достижения определенной практической цели. Но нет доверия к объективируемому миру ты. Не говоря уж о симпатии.

Вообще я давно уже думал, что я и ты настолько ничтожны, что только Бог может открыть нас друг другу, и настолько велики, что только Бог может открыть нас друг другу.

Раз я сказал Ст[ерлигову] в ответ на его вопрос: верно ли, что браки заключаются на небесах: браки заключаются в аду и иногда через много лет освящаются на небесах. Если появляется ноуменальное отношение. Больше шансов на возможность ноуменального отношения, когда браки заключались родителями, а жених и невеста даже не знали друг друга, потому что эмпирическая любовь большей частью подлая хитрость природы, то есть князя мира сего, а ноуменальное отношение не естественно, то есть не от царства природы, а в Царстве благодати.

□...□

У твари ритм необходимо связан с телом. Это знают практически пианисты, вообще исполнители: ритм – в теле, это духовно-телесное. Так было с самого начала: Адам сотворен по образу Божию, как подобие прообраза и образа. Но сотворенность значит материальность, подобие – ритм, поэтому ритм связан с телом. Первое же проявление ритма – дыхание, и это материально-духовное.

2-й выбор: я – не я. Здесь я еще не тело, тогда 1) мое тело отошло в не я, 2) я как чисто психическое еще не ритмизировано.

3-й выбор: психофизически я – мир-агрегат. Из не я я выбираю себе тело, как раньше из самочувствия я выбрал себе некоторый психический комплекс – душу и присоединил его к «я сам». Теперь я присоединяю «тело» к «психическому комплексу», в котором заключен я сам. Я как душа и тело уже ритм. Мир как агрегат – случайное, то есть демоническое.

4-й выбор: мир-космос – **ты**.

Из самочувствия я выделяю и отношу к «я сам» всё, что можно к нему отнести: душу, тело, космос. Всё это я могу организовать как функцию моего «я сам». Но остается не присоединяемый ко мне иррациональный остаток – **ты**. И в ноуменальном отношении это абсолютно не присоединяемое ко мне станет самым близким. То, что от меня дальше всего в мире, то станет и есть самое близкое. Потому что всё остальное: земля, моря, горы, небо, звезды – активно не противится мне, как ты.

Когда я думаю тоже, по всей вероятности, есть какой-то неявный первоначальный ритм мысли. Но когда мысль материализуется в какой-то записанной вещи, то я явно ощущаю ритм этой вещи. Ее архитектоника и есть ритм. И такая же разница между думанием и обдумыванием определенной вещи. И здесь ритм появляется при материализации – фиксировании, то есть при относительно-абсолютном творении. Но во втором выборе я присоединяю к себе даже не душу, а только думание – материю формы души. Душа же появится только с телом: как противопоставляемое телу и подчиняющее себе тело. Тогда душа будет ритмом тела, вернее, души и тела.

□1964□

Я виноват за всех

М. Друскину

Бергсон считал, что реален только дух, реальность его – творческое усилие – он имеет здесь в виду необязательно художественное или научное творчество, это частные случаи духовной жизни, под творческим усилием он понимает именно жизнь. Но так как у человека не хватает силы духа, то часть его духовной силы слабеет и тогда материализуется: материя, материальный мир – это ослабевший, закостеневший дух. С этим же связано и его, Бергсона, понимание времени. Время, как живая длительность, – творческое усилие. С ослаблением духа материализуется и время – это память. Я не помню, как дальше это развивается у Бергсона, представление материи как ослабление духа красиво, но хотя у Бергсона и есть интересные мысли, в общем это идет отчасти от Оригена и еще раньше от гностиков, и, мне кажется, неправильно.

О времени, воспоминании и забывании. Бог ничего не забывает, забывание, я думаю, грех. Каждый человек что-то никогда не забывает. Тогда то, что он помнит, в каком-то смысле живет и сейчас. «В каком-то» – я не могу определить в каком, и всё же в этом «каком-то» есть и экзистенциальный момент, то есть элемент реальности, а не только психологический.

Время в воспоминании механизмуется. «Что-то», что я не забываю, живо для меня и сейчас; это прошлое «сейчас», которого сейчас как будто нет, может оказаться для меня живым «сейчас», хотя оно как будто бы и прошло. Но время в воспоминании механизмуется. Вот что я имею в виду. Все наши поступки, когда я их вспоминаю, кажутся обусловленными предшествующими событиями. Обычная жизнь человека тоже обусловлена, то есть механизирована: утром я встаю, умываюсь, завтракаю, иду на службу, исполняю какие-то обязанности, возвращаюсь домой, обедаю, отдыхаю, развлекаюсь – для всего этого не требуется даже сознания, принципиально можно построить робот, который всё это делал бы не хуже человека. Но бывает, что человек что-то подумал, или сказал, или сделал, сам или в встрече с другим человеком, чего никогда не подумает, не скажет и не сделает самый совершенный робот. Эти мысли и дела уже не обусловлены полностью предшествующими мыслями и делами, пусть это будут ноуменальные мысли, дела и встречи с людьми. Какую часть всей жизни человека занимают эти ноуменальные мысли, дела – я не знаю: у одного человека, может, 1 % или 0,1 %, а у какого-нибудь отшельника в пустыне, может, и 90 %. Но 100 % ни у какого человека не бывает, человек опутан сетью детерминированных временных рядов, по

Бергсону – ослабевшим, окостеневшим, уже не живым духом – это не чужой дух, а его собственный – слабость его духа и в конце концов – грех.

Но я опять отвлекся от того, что хотел сказать. Какие-то воспоминания живы у человека всегда, иногда потенциально, иногда более актуально, и когда вполне актуально, то делается так страшно, что человек бежит от них в механизированную жизнь, в жизнь робота – омертвевший дух. Но человек не помнит всего, как Бог. Эти живые воспоминания, не в переносном, а в реальном смысле живые, опутаны и сейчас мертвыми детерминированными рядами. Пусть это реальное событие, некоторый реальный факт, которого сейчас нет и всё же реально есть, будет X. Он вспоминается так:

Таких рядов ты представь себе не два, а множество, X – тот факт, который для тебя всегда остается живым, а эти ряды – мертвые,

детерминированные, созданные твоим пониманием, твоим умом и в конце концов твоим грехом. В реальном переживании факта *X* ты, я думаю, может, и безгрешен, ты касаешься вечной жизни, но, помещая его (*X*) в временные ряды, ты снова падаешь с неба на землю. Касаясь *X*, ты касаешься святости, помещая это *X* в обусловленные временные ряды, ты уже невольно кого-то осуждаешь, а в конце концов – оправдываешь себя. От этого же бывает и то, что ты назвал путаницей жизни. Выход из этой путаницы только один: надо реально преодолеть время, а сущность его – возможность, обусловленность или детерминированность. Проявляется это в осуждении другого, ведь в осуждении другого я, может быть, сильнее всего утверждаю обусловленность, детерминированность, конечность: человек *A* является причиной неприятного для меня события *B*. Но само представление причинности, обусловленности есть проявление моего греха. Как выйти из этой путаницы жизни? Один и, может, главный путь указал Достоевский: я виноват за всех. Это можно понимать как утверждение соборности: каждый виноват за всех. Это верно, но, мне кажется, здесь есть и другой, более глубокий смысл: во всей путанице жизни, то есть в сложных и трудных отношениях моих ближних, в которых принимал деятельное участие и я, виноват именно я и только я. Рационально, формально-логически я этого не могу объяснить, потому что это и невозможно объяснить, так как это нарушает логику. Логика – это одна из форм или проявлений моего греха. Если я говорю: я виноват за всех, то «все» – это прежде всего определенные люди, с которыми я встречался и встречаюсь. Когда я говорю «виноват», я имею в виду самую последнюю вину – *causa finalis*, по терминологии Аристотеля. Например: положим, ты меня обидел. Непосредственный виновник – ты, это действующая причина – *causa efficiens*. Но потом я понимаю, что ты был тут только *causa efficiens*, а *causa finalis* – я, я вызвал твой гнев, я явился для тебя соблазном, тогда твой грех лежит на мне. Здесь два момента: первый – объективный: твой грех лежит на мне. Второй момент можно назвать субъективным. Но чтобы правильно понять его, надо отказаться от предрассудка, будто объективное более реально, чем субъективное. Наоборот, именно субъективное реально, а объективное не реально, сейчас это понимают даже физики, например Гейзенберг. Твой грех – на мне. Но чтобы он реально был на мне, я должен понять это и принять его на себя. Пока я теоретически утверждаю, что твой грех объективно на мне, ты еще не свободен от греха, я должен абсолютно субъективно, свободно и добровольно принять на себя твой грех. Это совершенно реальный акт, и если человек *A* принимает на себя грехи человека *B*, потому что не только психологически чувствует их как свои грехи, но ноуменально знает, что он и виноват, грех на нем. В этом, я думаю, реальный смысл смерти Христа. Он безгрешен, он взял на Себя реально грехи всех людей. Он по-настоящему реально понимал всю серьезность греха, понимал, что

грешник сам себя наказывает, наказание – в покинутости. Слова Христа – «что Ты покинул меня» – не были отречением или разочарованием, но именно реальностью переживания греха как отлученности от Бога, пребывания в полной, абсолютной пустоте. Он серьезно взял на Себя весь грех мира, хотя и был безгрешен, потому и мог взять на Себя грехи **всех** людей, что был безгрешен, но, взяв на Себя грех, не мог не пережить адского мучения, заключенного в самом грехе, – полного отлучения от всех и от Бога. То, что Он на третий день воскрес, ничего не меняет в самом переживании греха, даже одна секунда адской муки – вечность.

Христос безгрешен, но, взяв на Себя грех, хотя и не виновен, принял на Себя и вину, и весь грех полностью, вплоть до проклятия за грех: проклят всяк, висящий на древе (апостол Павел). Я не могу взять на себя грехи всех людей, я могу взять на себя грехи 5, 10, 15 человек, но, как только я взял, они уже не виноваты, а я виноват, не в каком-то переносном смысле, а в совершенно буквальном. Я пытаюсь рационально объяснить это сознание моей вины за всех, привести логические доводы, они будут недостаточны, логически понять это невозможно; логика – одна из форм проявления моего греха, корень же греха лежит вне логики, вне искусственного мира, построенного логикой. Мой грех создает рациональный детерминированный космос, я вижу мир в рациональной детерминированной форме, потому что смотрю на него через свой грех. Тогда я говорю: всё обусловлено, в страдании, в путанице жизни виноват *A*, или *B*, или *C*. А между тем виноват один я, виноват тем, что смотрю на мир, на жизнь не *sub specie aeternitatis*, не в форме вечности, а в форме своего греха, то есть через свой грех. Своим грехом я замарал мир, тогда виновен я и только я.

Но это еще теория, надо не только теоретически, то есть объективно, взять на себя грех своего ближнего, но реально, то есть субъективно. И вот это субъективное, реальное принятие на себя греха своего ближнего логически, рационально понять абсолютно невозможно. Не умом я принимаю на себя грех своего ближнего, а всем существом своим, строю своей души, то есть сердцем. Слово – общее понятие, а принятие на себя греха своего ближнего – абсолютно индивидуальный акт, наиболее личный. Всякие слова об этом акте только направляют твоё внимание на этот акт, а совершить его должен ты сам, то есть изменить строй своей души. Но уже и это сказано неверно. Во-первых, если ты должен, то уже не можешь. Долженствование принадлежит к возможному. От возможного к действительному нет перехода, но скачок. В главном человек совершает только невозможное. Во-вторых, пока ты **сам** решаешь совершить этот скачок от возможного к действительному или из возможного в действительное, ты его не можешь совершить. Потому что твоё «само» принадлежит к возможному. Это всё равно что поднять себя самого за волосы. Но невозможное для человеков возможно для

Бога. Не ты сам, а Бог вытаскивает тебя из возможного, то есть из твоего греха, в действительное. И снова: здесь верно и то, что сказал Августин, серьезно понимавший предопределение: Бог может всё сделать, кроме одного: спасти человека против его желания. Если ты не хочешь, чтобы Бог вытащил тебя из греха, и не веришь Ему, то Он и не вытащит тебя из твоего греха. Для нашего ума это антиномия – противоречие, для сердца нет здесь никакого противоречия.

Я сам виноват за всех. Снова пытаюсь истолковать эти слова. полностью объяснить их я не смогу. Все объяснения, которые я буду давать, только некоторое указание на путь, открывающийся человеку, если он хочет, чтобы этот путь ему открылся. «Я» в этом предложении именно я, я сам, только я. Если я виноват за тебя и реально ноуменально, не только объективно, но и абсолютно субъективно принял на себя твой грех, то виноват именно я, а с тебя основная вина снимается, я взял ее на себя. В той путанице жизни, которая создавалась вокруг меня, виноват только я. Доводы, которые я сейчас приведу, чтобы доказать, что я виноват в этой путанице жизни, логически, может, и неубедительны, ноуменально же и субъективно, то есть реально, абсолютно для меня убедительны и несомненны.

Я виноват за всех, кого я знаю и знал, так как:

1. Я подчинялся своим прихотям, поэтому был соблазном для других. Я уже не говорю о своих непосредственных грехах, когда я уже непосредственно был и *causa efficiens* прегрешения. Но и тогда, когда я непосредственно не был виновен и даже когда столкновения происходили не между мною и моим ближним, но между двумя моими ближними, я твердо знаю, они не виноваты, ни один, ни другой, они не ведали, что творили, а я ведал, когда судил их, или, что, может, еще хуже, отдалялся, считая, что это не мое дело, или, оберегая свой покой, не открывался им полностью, увлекаясь своими пустыми, ничтожными прихотями. Это моя вольная вина.

2. Но есть у меня еще другая – невольная вина, и всё же я виноват в ней, отвечаю за нее и сейчас расплачиваюсь за нее. Кафка сказал: если человек и не знает Божьего закона, всё же он виноват за его нарушение, вина не снимается. Я хотел и хочу открыться моим ближним и всё же не могу открыться. Открыться своим ближним – это не значит обязательно говорить или что-то сказать, но также и уметь слушать. И часто уметь слушать, ноуменально слушать, важнее, чем говорить. Я должен слушать и, может, даже просто слушая, молчать, но так, чтобы мое молчание не было пассивным фиксированием его слов, но ответом на его вопрос. Конечно, это не исключает и ответа словами. Уметь слушать – это дар от Бога, и всё же, если я его не имею, – я виноват, вина с меня не снимается, это моя невольная вина и всё же моя вина.

Когда я беру на себя грех моего ближнего, даже если я и не говорю ему этого, он это чувствует и знает, хотя, может, и не сознает, потому

что я беру на себя его грех не в переносном, а в совершенно реальном смысле, я освобождаю его от греха, и тогда он и чувствует и живет уже иначе, реально меняется строй его души. Это и есть ноуменальное отношение между я и ты.

Я виноват за всех, сказал Достоевский. Достоевский, возможно, действительно считал себя виноватым за всех, а не только понял это, но теперь для меня «я» этого высказывания уже не «я» Достоевского, а мое «я», только мое, я сам, а его «я» – пример или образец для меня. Но я не могу обобщить это предложение, не могу сказать: это я – всякое я. Если я скажу: каждый должен считать себя виноватым за всех, – это предложение потеряет свою радикальность и экзистенциальность; если я виноват за всех, то с других вина снята. Это предложение не только единичное, но единственное, самое личное. Обобщая его, я перекладываю свой грех, свою вину и ответственность на других, раскладываю между другими вину и ответственность, которая целиком лежит только на мне.

Логика знает предложения общие, частные, единичные. Но есть еще и другие предложения, которых логика не знает, – абсолютно субъективные, единственные. Такие предложения относятся только ко мне, субъект их – я сам, и только я сам. И в ноуменальном понимании такого логически противоречивого предложения я прорываю грешную границу себя самого, разрываю «само» в себе самом. Я думаю, что в вере в искупительную жертву Христа, взявшего на Себя грех всего мира, заключена и моя личная жертва, когда я так же добровольно и свободно, как и Он, беру на себя грех моих ближних. Его жертва – жертва Безгрешного – дает силу, реализует мою жертву, жертву грешника. В этом сознании – я виноват за всех – я, грешник, реально объединяюсь с Ним, Безгрешным, или, как сказал апостол Павел: сораспинаюсь с Христом и облакаюсь в Христа.

□1965□

32

Благодать и свобода. Обломов. Аллегория

Благодать в общем или широком смысле – дар Бога: gratia gratis data (дар, даром даваемый), в узком смысле – предопределяющая благодать, то есть предопределение, точнее – предопределение к вере.

В этом рассуждении благодать понимается в узком смысле, тогда, во всяком случае формально-логически, противопоставляется свободе, точнее – свободному выбору. Поэтому рассуждение и названо:

«Благодать и свобода» – я пытаюсь здесь разрешить, вернее, найти путь к разрешению противоречия между предопределением и свободой.

Автор написал драму, и он же режиссер и ставит ее, актер играет. Чтобы хорошо сыграть свою роль, актер должен правильно понять пьесу и свою роль. Он должен найти внутренний смысл, скрытый за внешним смыслом слов текста. Он не должен вносить **свой** смысл, чуждый автору пьесы и заданию режиссера, в этом отношении его игра вполне предопределена замыслом автора и режиссера. Но замысел автора скрыт за внешним логическим смыслом слов текста. Актер должен вскрыть неявный смысл или замысел пьесы и его роли. В этом отношении он абсолютно свободен. Ясно, кто автор и режиссер и кто актер.

Высокое у людей – мерзость перед Богом. Роли, которые для людей кажутся маленькими, с точки зрения Бога, может быть, велики, и наоборот. Актер не должен считать свою роль маленькой и завидовать другим актерам, роли которых, по человеческим представлениям, велики, он должен считать свою роль, как бы она ни была мала по человеческим понятиям, великой, так как исполнить ее поручил ему Сам Бог.

Ошибки или грехи актера:

1. Актер вносит **свой** смысл в пьесу, берет на себя функции режиссера и даже автора: вносит **свои** поправки в текст своей роли. Ясно, для чего это делается: он стремится к успеху у людей, он хочет возвеличить свою роль в глазах людей, не понимая, что высокое у людей – мерзость перед Богом. Он хочет возвеличить себя самого, а не автора пьесы. Он злоупотребляет своей свободой.

2. Актер – ленивый раб, закопавший свой талант в землю. Он исполняет свою роль кое-как, не стараясь понять скрытый смысл своей роли, замысла автора, он думает, что полагающееся ему жалованье он всё равно получит, как бы ни сыграл свою роль. Но он его не получит, если будет играть, говоря словами Кьеркегора, без *Leidenschaft* (ревность о Доме Твоем), без бесконечной заинтересованности. В этом случае актер пренебрегает своей свободой, данной ему от Бога (а не своей собственной).

Гончаров «Обломов»

Ольга и немец Штольц (Штольц – гордо) – это актеры, которым показалось мало с бесконечной заинтересованностью исполнять порученную им роль, они решили еще внести свои поправки в текст порученных им ролей, быть не только актерами, но и режиссерами и соавторами.

Обломов. До встречи с Ольгой у Обломова нет никакой скуки, о скуке в романе и слова нет. Скука – *Langweile*, то есть *lange Weile* – долгое время [*нем. – В. С.*]. Обломов вообще не замечал времени: он несколько часов пытается встать с постели, но не может, потому что непроизвольно уходит от действительности в полусознательную мечту.

О чем? О райском состоянии Адама до грехопадения. И вдруг с ужасом замечает, что уже прошло полдня – где же здесь длинное время? Наоборот, он – до времени.

Если время – функция свободы выбора, то до грехопадения не было времени. И также не было пространства. Пространственность – внеположность: на одном месте не могут находиться два тела, я и ты не можем находиться на одном месте, каждый из нас ограничен своим местом – самим собою. Познание и грех замкнули нас, теперь мы не можем уже сами, своими силами выйти из себя, прорвать свою ограниченность. Я своими силами не могу прорвать границу, отделяющую меня от тебя. Но «невозможное для человека возможно для Бога». Он прорывает эту границу: «где двое или трое собраны во имя Мое, там буду и Я».

Обломов не из лени и не от скуки не поехал на Екатерингофское гуляние и никуда не ходил, а просто потому, что ему это и не надо было, и он не понимал вообще, зачем это надо. Люди едут на гуляния, ходят в гости, потому что им скучно: они потеряли райское блаженство и не дошли до второго блаженства, когда Бог прорывает ограниченность людей и соединяет их во имя Свое. Обломов же еще не потерял память о райском блаженстве, он еще не пал, поэтому для него нет ни временности, ни пространственности, он не знает скуки, и ему не надо гуляний, то есть воображаемых, мнимых прорываний своей ограниченности: он еще не ограничен, ограничивает знание, грех и падение, а он еще не пал.

Ольга была Евой для Обломова. Она протянула ему яблоко с древа познания добра и зла и сказала: посмотри, как оно вожделенно для созерцания. И он увидел, что оно действительно вожделенно. Но он всё же не пал. Почему? Не от лени, не потому, что халат был для него вожделеннее, нет, яблоко было для него более вожделенным. Он не пал, потому что боялся свободы выбора, боялся действия – совершения поступка. Каждое действие, каждое совершение поступка рискованно и страшно: оно грозит мне потерей всего, что я имею, и, потеряв всё, я или ничего не получу – «у имеющего мало отнимется» и то, что он имеет, – или получу всё и больше, чем всё, – «имеющему много – прибавится», и он получит и то, чего не имел. Вот этого риска, этого Entscheidung [нем. – В. С.], говоря словами Кьеркегора, и боялся Обломов, и не только за себя, но и за Ольгу. Поэтому он и «опустился», говоря человеческими словами. Он не опустился, а убоялся совершить некоторый акт, действие, поступок, побоялся съесть яблоко с древа познания, нарушить первую Божественную заповедь. Он даже понимал, вернее чувствовал, что Бог, запрещая вкусить от древа познания, грозя за это проклятием и смертью, на самом деле требовал вкушения, требовал, чтобы человек шел на риск, бесконечный риск, но он убоялся риска, страшно всякое Entscheidung, всякое совершение поступка. В этом его ошибка и грех, он не был усердным и верным рабом, побоялся

пустить в рост, рисковать талантом, полученным от Бога. Его грех – от страха Божьего, может, и он, убоявшись свершения, всё потерял – этого я не знаю, но грех Штольца больше, он, как судья неправедный, не боялся ни людей, ни Бога, у него уже не было страха Божьего, а у Обломова был. Штолец хотел быть не только участником Царствия Небесного, но быть его автором и режиссером, а Обломов не осмелился стать участником Царствия Небесного. Потому что для этого требуется смелость и «неотступность» (Лк.): со времен Иоанна Крестителя царствие Небесное силой берется и употребляющие усилие восхищают его (Мф.).

□1965-1966□

Видение невидения

И сказал Иисус: на суд пришел Я в мир сей, чтобы невидящие видели, а видящие стали слепы.

Ин. 9, 39

1

Недавно я выходил из какого-то помещения. Подходя к двери, я поднял голову, чтобы не натолкнуться на что-либо, и вдруг увидел перед собою худого старика, чем-то знакомого, но очень чужого. Он шел прямо на меня и смотрел как бы сквозь меня. Мне стало страшно, и почти сразу же я понял: это я; рядом с дверью было зеркало. Мне стало еще страшнее, и, отвернувшись, я быстро вышел.

Почему мне стало страшно? На улице я встречаю много чужих людей, но они мне не страшны: они **не очень** чужие, а тот, кого я увидел в зеркале, показался мне **очень** чужим. Почему? Я думаю, потому что одновременно он показался мне чем-то знакомым. Именно знакомство с ним было тем, на основе чего я и мог почувствовать свою противоположность ему – чужое. С другими людьми, которых я встречаю на улице, у меня нет непосредственной связи – общего, поэтому я не чувствую свою противоположность им, их отчужденность мне, противоположение здесь неопределенное. Но с тем, кого не увидел в зеркале, у меня было общее – родовое отличие: знакомое, и на основе его сильнее выступило видовое различие, отчужденность, это уже определенное противоположение. Поэтому он, то есть тот, кого я увидел в зеркале, показался мне очень чужим. Почему мне стало страшно? Потому что знакомое и близкое оказалось совсем чужим: знакомое и близкое чужое, причем совсем чужое, страшно. И еще: страшно было оттого, что он смотрел прямо на меня и как бы не видя меня, сквозь меня.

Почти сразу же я понял, что это я, что это мое отображение в зеркале, и мне стало еще страшнее. Почему? Потому ли, что я увидел, как я стар? Но это меня абсолютно не волнует и не трогает. Потому ли, что я увидел свой грех, свою греховность? Но свою греховность я вижу каждый день И не в зеркальном отображении, а прямо, внутри себя. Может, сама зеркальность отображения испугала меня? Может, я увидел анти-себя, неожиданно, неподготовленно увидел свое анти-я? Не знаю. Мне кажется, во внешнем отображении я увидел свое внутреннее, духовное анти-я. Мне стало страшно, потому что я понял, что знакомое и близкое чужое, уже совсем чужое – не тот старик, которого я увидел в зеркале, а я сам: я сам себе чужой.

Положивший руку на плуг и оглядывающийся назад неблагонадежен для Царствия Небесного. Руку на плуг я положил уже очень давно. И не я ее положил, она была положена не мною весной 1911 года. Но я часто, очень часто оглядывался назад. Но вот уже три года, как и оглядываться некуда, позади меня ничто, а что было – вошло уже в меня и есть сейчас как мое жало в плоть. Позади уже ничего нет, а я всё еще оглядываюсь: в малодушии и унынии, в легкомыслии, в мечтательности и бесовском парении мыслей оглядываюсь назад на ничто. Ничто – не то, что было, оно во мне, ничто – какая-то моя оболочка, когда-то живая, а сейчас мертвая, какая-то моя шелуха. Ничто – само оглядывание назад. Уже некуда оглядываться, а я всё оглядываюсь назад, оглядываюсь на само оглядывание; потому что больше не на что оглядываться. Вот что я увидел, взглянув на старика, идущего на меня, смотревшего сквозь меня. Этот близкий и совсем чужой мне – я сам; я сам, самый близкий мне, самый чужой себе.

Я запутался в своих я, в своих я и в своих анти-я. Попробую по порядку перечислить их.

1. Я – чужой себе, Здесь два я: я и другой я, чужой мне. Но может быть и так: я – чужой себе, а тот, кто мне чужой, может, он и есть мое подлинное я – «сокровенный сердца человек»? А я в малодушии и легкомыслии бегу от него?

2. Я сам – чужой себе. Здесь уже три я, потому что «я сам» предполагает рефлексирование и объективирование себя самого: рефлектирующее и объективирующее я – я как субъект рефлексии, рефлектируемое и объективируемое я – я как объект рефлексии. Тогда можно задать три вопроса: кто рефлектирует – я, которому другой я – чужой, или чужой мне, или сокровенный сердца человек? Но последнее предположение сразу отпадает: сокровенный сердца человек не рефлектирует, рефлексия – в грехе и грех, а сокровенный сердца человек или еще до греха, в невинности, или после греха, в святости, к которой я призван или во всяком случае зван. Скорее всего, рефлектирует первое я – я сам и в рефлексии и самообъективировании всё дальше уходит от себя самого.

3. Я – чужой себе самому. И здесь три я, потому что «себе самому» такое же рефлексирование и самообъективирование, как и «я сам». Сокровенный сердца человек, скорее, первое я, оно со страхом смотрит на себя самого, в самообъективировании всё дальше уходящего от себя самого. Это бегство от себя самого страшно: это какое-то самопоедание в самоопустошении.

4. Я сам – чужой себе самому. Здесь уже четыре я, так как оба объективируются. Здесь уже нет сокровенного сердца человека, рефлексирование и объективирование изгнало его: в грехе я ушел от себя самого, в грехе иду всё дальше от себя самого, разделяюсь в грехе, грех ест меня, я сам поедаю себя самого, как бес в земле Гадаринской, говорю: имя мне – легион, легион моих грехов,

пожирающих меня. В этом внутреннем разделении, распадении, самопоедании я уже потерял и себя самого: «всякое царство, разделившееся само в себе, опустеет; и всякий город или дом, разделившийся сам в себе, не устоит» (Мф. 12:25). Я разделился сам в себе, не устоял, опустел. Наступила мерзость запустения.

5. Я, близкий себе, – самый чужой себе. Здесь три я: я, которому мне и близкий, и чужой; я, который близок мне; я чужой мне. Здесь нет объективирования и всё же три я. Кто из них мое подлинное я, мой сокровенный сердца человек, тот ли, который разрывается между близким и чужим мне и, разрываясь, в непонятном противоречивом единстве отождествляет и близкое, и чужое? Или близкий мне? Или чужой? Или все три – непонятное мне единство, даже тожество сокровенного сердца человека? Христос говорит: «если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя и возьми крест свой и следуй за Мною» (Лк. 9:23).

«Если кто приходит ко Мне, и не возненавидит... жизни своей, тот не может быть Моим учеником» (Лк. 14:26).

«Ибо, кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее; а кто потеряет душу свою ради Меня, тот обретет ее» (Мф. 16:25).

«Любящий душу свою погубит ее; а ненавидящий душу свою в мире сем сохранит ее в жизнь вечную» (Ин. 12:25).

Тогда самый близкий мне – не самый ли далекий и чужой мне? Тот я, который мне ближе всего, – не самый ли далекий и чужой? А самый далекий – не самый ли близкий? В отвержении себя, в ненависти к себе, в потере себя я обретаю себя, сохраняю себя в жизнь вечную. Тогда все три я отождествились в моем сокровенном сердца человеке и уже не я отождествил их, а Христос во мне.

6. Я, близкий себе самому, – чужой себе. Здесь четыре я, так как второй я объективирует себя, и сокровенный сердца человек или в первом я, или в последнем.

7. Я, близкий себе, – чужой себе самому. И здесь четыре я, но объективируется не близость себе, а чужое – отчужденность от себя.

8. Я, близкий себе самому, – чужой себе самому. Здесь уже пять я, так как объективируется и близость, и отчужденность. Сокровенный сердца человек загнан в первое я. Но что осталось от него после объективирования и близости и отчужденности? Почти ничего, и начинается мерзость запустения.

9. Я сам, близкий себе самому, – чужой себе самому. Здесь уже три объективирования, полное опустошение и мерзость запустения. Это уже геенна огненная.

Вот я проанализировал себя самого, свои я и анти-я, все свои возможности и пришел к последней, самой страшной – геенне огненной, геенне огненной во мне самом, где не будет, а уже есть плач и скрежет зубовой. Не это ли и испугало меня, когда я увидел свое анти-я? когда увидел близкое мне как самое далекое и чужое?

Я не перечислил все свои я и анти-я. Я взглянул на себя как бы с одной стороны и нашел в себе нескольких я и анти-я, они реально существуют во мне в моем взгляде на меня, потому что я и есть мой взгляд на меня. Но в одном взгляде на себя я не могу исчерпать себя: у меня множество взглядов на себя, я и есть множество взглядов на себя. Это множество несчетно: в каждом взгляде на себя я нахожу конечное число я и анти-я, потому что я сотворен и конечен; но множество моих взглядов несчетно, потому что я сотворен по образу и подобию моего бесконечного Творца.

В первом взгляде на себя я предполагал, что самый близкий мне – я. Так ли это? И вот теперь, в рефлексии, в другом взгляде на себя я уже не знаю, что сказать. В рефлексии я уже не вижу себя, в рефлексии я – я сам. Но я сам – уже не я, я сам – объект своей рефлексии, объективирован самим собою. Кто же я сам? И я снова объективирую себя самого: я сам – сам. Ведь я ищу не то, что мне принадлежит, не то, что я имею, а то, что я есть. Мои чувства, желания, прихоти – всё это я имею. Кто имеет? Я, я сам. Но кто я сам? Я сам – сам, другого ответа в рефлексии я не нахожу: всё, что найду в рефлексии, кроме самой рефлексии, самого самообъективирования, принадлежит мне, всё это я имею, я сам имею. Я спрашиваю: кто я? И уже ответ: я – я сам объективирует меня. В рефлексии и самообъективировании я не найду себя: я всё дальше ухожу от себя, пока не теряю себя в мерзости запустения, в геенне огненной.

В рефлексии я сам, рефлектирующий о себе самом, ближе всего себе. Но именно себя самого я и теряю в рефлексии о себе самом. Кто теряет себя самого? Я сам теряю себя самого. Я увидел это в пустом невидящем взгляде на себя. Но кто же увидел, ведь я сам потерял себя самого, ведь сначала я даже не узнал себя? И как я увидел себя самого, уже потерявшего себя самого в мерзости запустения? Как я увидел, что эта мерзость запустения – моя, что это я?

Я нахожу в себе по крайней мере двух я. Одно я – я в невинности, до всякой рефлексии, даже до возможности рефлексии. Но я уже не невинный, насколько помню себя, я не невинный и свою утерянную невинность помню как то, что забыл. Затем я нахожу в себе себя рефлектирующего: я сам, думающий о себе самом, думающем о себе самом... Это самообъективирование я могу продолжать как угодно далеко, но чем дальше, тем больше удаляюсь от себя самого и в конце концов теряю себя. Мое первое невинное я я уже не помню, помню как то, что забыл; мое второе я – себя самого – я теряю. Кто же увидел свою мерзость запустения? Кто же я, увидевший пустой невидящий взгляд? Кто понял, что пустой невидящий взгляд – пустой взгляд?

Бог сотворил меня по Своему образу и подобию. Его образ и подобие вечно и бесконечно, время для Него ничто. Тогда акт моего творения для Него вне времени; но для меня, для моего взгляда, относится к определенному моменту времени. Поэтому, рассуждая по-человечески,

и акт моего творения я разделю, найду в нем три момента: причину, цель, осуществление цели. Причина: почему Он сотворил меня? Это мне неизвестно. Цель: зачем Он сотворил меня? Цель сказана в словах: образ и подобие Его – чтобы я уподобился Ему. Для нас начало, представление цели, ее осуществление разделяются во времени, для Бога и начало, и конец – одно: сейчас, вечное сейчас. Но мы рассуждаем по-человечески и не можем рассуждать не по-человечески. Тогда говорим: Бог создал меня невинным и безгрешным, как и всё, что Он сотворил, и возложил на меня бесконечную непосильную для меня ответственность за меня, за мое существование, за всё Свое творение, чтобы в абсолютном несоответствии возложенной на меня бесконечной ответственности с моими конечными, как у сотворенного, силами у меня открылись глаза, чтобы я получил лицо, взгляд, увидел Его взгляд и стал святым, как и Он свят.

Мое экзистенциальное противоречие:

я не могу принять на себя бесконечную ответственность, так как она непосильна для меня;

я не могу не принять ее, так как Он уже возложил ее на меня.

Мой первоначальный, или первородный, грех: мое абсолютное несоответствие возложенной на меня бесконечной ответственности. Тогда сама бесконечная ответственность стала моей виной – виной без вины, так как не я сам сотворил себя.

Бесконечная ответственность принадлежит только Творцу и неотделима от Его абсолютной, даже немотивированной свободы. Поэтому Его дар мне бесконечной ответственности был также даром абсолютной свободы. Но в невозможности ни принять Его дар, ни не принять абсолютная свобода стала только свободой выбора – грехом, Его бесконечный дар мне стал проклятием (Бытие, гл. 3).

Он сотворил меня невинным, не знающим греха и зла, а потому и добра, в котором я жил. Пусть это будет мое я. Бесконечная ответственность, возложенная Им на меня, непосильна для меня. Тогда я пал – это я сам, пусть это будет моим анти-я. Я пал не потому, что выбрал зло, я пал потому, что выбрал – всё равно что, добро или зло, сам выбор, свободный выбор и есть зло и грех; и даже выбрав добро, как выбранное, я сделаю его злом, как выбранное, оно и есть зло. Свободно ли я выбрал свободу выбора? Вопрос бессмысленный, так же как и вопрос: что было до творения мира? До творения мира не было и самого «до». И также до свободы выбора не было и свободы выбора. Невинный, не имея лица и взгляда, не имеет и свободы, и возможности свободного выбора. Невозможность ни принять Его бесконечный дар мне, ни не принять его и есть мое состояние свободного выбора.

Я – невинен, я сам – грешник. Строго говоря, о своем уже утерянном невинном я я даже не могу сказать: я. Невинный еще не я, только **мне**: «сейчас-здесь мне», и для этого невинного мне нет еще ни **до**, ни **после**, ни **раньше**, ни **позже**, нет и **ты** и нет **я**. Я могу сказать о себе:

я, только сказав: я – я сам, то есть уже согрешив: я сам, само во мне ограничивают меня, замыкают собою, отделяют и от ближнего, и от Бога: от **ты** и от **Ты**. Но также и от меня самого: в самообъективировании я теряю себя.

Так как я не могу сказать о себе: **я**, не сказав: **я сам**, то не могу уже сказать: я – невинный, я сам – грешник. И всё же я чувствую в своей разделенности утерянную невинность. Пусть **я** будет рефлексом утерянной невинности во мне, а я сам – грешник. Ведь не два **только** разделенных я во мне, если бы оба я были только разделены, то **я сам** не был бы разделен. Именно потому, что я – один я, я сам – один, именно поэтому я сам разделяюсь и распадаюсь. Дважды разделяюсь: во-первых, я нахожу в себе свое я как рефлекс невинности и в то же время я – я сам, грешник. Во-вторых, я сам в самообъективировании разделяюсь и распадаюсь. Если я – рефлекс моей невинности, то я сам – рефлекс моей греховности.

Я сам как объективирование себя самого – теоретический рефлекс моей греховности, как свобода выбора – практический. Но в ограничении и замыкании самим собою я закрываюсь и от Бога, и от ближнего, и от себя самого. Тогда теоретический рефлекс становится практическим. А практический рефлекс в рефлексии и систематизации становится теоретическим рефлексом: дихотомический принцип разделения, дизъюнкция, закон противоречия и исключенного третьего – теоретическая сублимация свободы выбора. В теоретическом стремлении к полной непротиворечивой системе проявляется мое практическое стремление: скрыть от себя самого свою неполноту, недостаточность и противоречивость, тяжесть и боль бытия. Полной непротиворечивой системой я закрываюсь от себя самого. Саму связь теоретического с практическим, обращение одного в другое я называю первоначальным обращением. Оно проявляется в гипостазировании. Гипостазированием первого рода я называю то, что и обычно называется гипостазированием: превращение абстракций, созданных моим павшим в Адаме разумом, в реальности, вернее понимание их как реальностей, потому что невозможно превратить абстракцию в реальность. В гипостазировании второго рода я, наоборот, опредмечиваю реальности, превращаю реальности в абстракции, разделяя и распределяя их по категориям, созданным моим разумом. В первом случае я принимаю абстракцию за реальность, во втором – абстрагирую реальность.

Гипостазирование – третий рефлекс моей греховности и проявляется в моей первородной лживости – в невозможности не лгать. Чтобы не гипостазировать само гипостазирование, я приведу конкретный пример моей ноуменальной лживости. Так как я уже пал, то и хорошее делаю плохим, добро злом. Соборность, то есть открытость к **ты** и к **Ты**, – добро. Если я закрываюсь от своего ближнего – это плохо, зло, грех. Но когда я открываюсь ему, подхожу к нему с «открытой душой», это

бывает часто еще хуже: «открытая душа», во всяком случае, иногда вызывает отвращение. Но еще чаще бывает отвращение к своей «открытой душе». Если бы я еще говорил о своих личных переживаниях, обидах, неудачах, если бы я расчувствовался – отвращение к себе было бы еще понятным. Но об этом я не говорю, и всё же после разговоров иногда бывает невыносимое отвращение к себе. Почему?

Я буду различать эмоционально-психологический субъективизм и абсолютную субъективность, первое – только мое, второе – тоже мое, самое глубокое мое, но не только мое. Второе – абсолютно не мое, не помещающееся в моей душе, и именно это абсолютно не мое – абсолютно мое. Эмоционально-субъективистские излияния могут вызывать отвращение и стыд – это еще понятно. Но почему бывает стыдно и после высказывания абсолютной субъективности – не помещающегося в моей душе? Почему иногда бывает стыдно даже после записи абсолютно субъективных высказываний, причем не когда плохо записано, а именно когда хорошо? Почему иногда бывает стыдно от того, что называют радостью творчества, не мук, а именно радости творчества?

Я существую. Мое существование есть существование и высказывание моего существования. Высказывание фиксируется: письменно, устно или мысленно. То, что я сейчас пишу, тоже есть высказывание моего существования, ноуменального существования. Почему же письменное, а иногда и мысленное, особенно же устное фиксирование моего высказывания вызывает иногда отвращение и стыд? Я имею в виду здесь стыд не от плохого фиксирования, а именно от хорошего. Какую-то роль здесь играет и самоудовлетворение, то есть самодовольство. Когда я хорошо запишу или скажу, мне начинает казаться, что я «разбогател и ни в чем не имею нужды», и я уже забываю, до чего я «несчастен и жалок, и нищ и слеп», я уже не вижу «срамоту наготы своей» (Апок. 3, 17:18). Когда же после этого затмения, ослепления самим собою, совесть обличает меня, мне делается стыдно, я чувствую отвращение к себе самому.

Но здесь есть и другое. Различается высказывание моего существования, то есть не помещающегося в моей душе, и оттенок, даже не оттенок, а оттенок оттенка моего высказывания. Мое высказывание может быть правильным и хорошим. И оттенок его, то есть **как** моего высказывания, может быть правильным и хорошим. Всё это зафиксировано письменно или устно в разговоре. Но оттенок оттенка моего высказывания, нигде вне меня не зафиксированный, только мой и во мне, никому другому, кроме меня и Бога, неизвестный – это сама моя первородная ложь, первородная лживость. Поэтому я всегда лгу, даже говоря правду. Всякий человек есть ложь, сказал апостол Павел. Я не лгу только, когда говорю: ложь я, и все мои слова ложь, то есть когда каюсь. Но когда я говорю это другому человеку или

записываю, как сейчас на бумаге, я уже лгу. И когда говорю себе – тоже лгу. Я не лгу, когда говорю это Богу. Я не лгу, когда уже и не я говорю, потому что мы не знаем, о чем и как должно молиться, я не лгу, когда Сам Дух неизреченными воздыханиями ходатайствует за меня (Рим.).

Может, мне стало страшно, когда я увидел пустой невидящий взгляд, потому что он обнаружил мою первородную ложь? Он смотрел на меня и не видел меня, смотрел сквозь меня. Но ведь это был мой взгляд, Я смотрел на себя и не видел себя. Я смотрел сквозь себя и увидел страшное. Что я увидел?

Я – рефлекс моей утерянной, забытой невинности; я сам, моя свобода выбора, моя лживость – три рефлекса моей первородной греховности. Первый рефлекс, или я, – уже не близок мне или близок как самое далекое и безнадежно утерянное. Сейчас мне ближе всего я сам. Но я сам противоречив. Во-первых, я сам в объективировании ухожу от себя, пока не теряюсь в геенне огненной. Что же, геенна огненная самое близкое мне? Во-вторых, я сам – это тот, который выбирает между добром и злом. Но что я ни выберу – зло, свободный выбор и добро делает злом; сам свободный выбор – зло. Тогда я выбираю невыбор. Но, **выбирая** невыбор, я уже выбрал, значит выбрал выбор. Я заключен в свободный выбор, свободный выбор – моя тюрьма, я раб своего свободного выбора: я устал от своего свободного выбора, мне опротивела моя свобода выбора, возможность свободного выбора, которая всегда остается только возможностью и из которой уже невозможно выйти, своими силами я уже не могу из нее выйти. Что же, эта невозможность, это рабство самое близкое мне? В себе самом, замыкающем меня самим собою, я вижу свою ноуменальную лживость. Само это замыкание себя самим собою отделяет от меня меня же, само это противоречие и есть моя первородная лживость; я уже не могу не лгать даже себе самому – я замыкаюсь собою, но именно от себя. Я свободно выбираю. Свобода выбора предполагает возможность выбора и добра, и зла. Но что я ни выберу – зло, а не выбирать я не могу. И это мое противоречие – лживость, даже когда сознаю свою лживость. Если я сам сознаю, то снова в свободе выбора. Практически это сводится к самооправдыванию, самооправдывание – одна из форм моей коренной лживости. И эта лживость – самое близкое мне?

Три рефлекса моей греховности – мое анти-я: я сам, моя свобода выбора, моя лживость. Одновременно это и самое близкое мне и самое далекое, и самое любимое и самое ненавистное. Самое любимое и близкое, потому что это я сам; но в грехе и рефлексии. Самое ненавистное, потому что не могу же я любить геенну огненную, и устал от своей свободы выбора, и стыжусь своей лживости, стыжусь самого себя, опротивел самому себе.

Старик, которого я увидел в зеркале, открыл мне меня самого: я увидел, что самое близкое мне – я сам – самое чужое мне, что то, что я больше всего люблю, – я ненавижу, то, чем горжусь, – того стыжусь, к

чему стремлюсь, – от того бегу. Пустой невидящий взгляд смотрел на меня. Я сам смотрел на себя, сквозь себя. И увидел страшное. Страшное – это я сам, я сам себе самому: я сам, закрывающий от себя себя же; моя тюрьма – опротивевшая мне свобода выбора; моя лживость, которую я даже не могу честно осознать, потому что я лгу, даже осознавая свою лживость. Я смотрел сквозь себя и увидел страшное: не только в себе, но за собою. Это уже ничто: не то ничто, из которого Бог сотворил мир, не Божье ничто – οὐχ ὅν [греч. – В. С.], а само ничто, дьявольское ничто – μὴ ὅν [греч. – В. С.] – это уже какая-то активность ничто, активность зла, отец лжи – дьявол. За моим грехом, за моей лживостью, за собою я увидел лживую личину – дьявола, не имеющего ни лица, ни существования, дьявола, о котором много сказать: есть, но мало сказать: нет.

Пассивное ничто, просто несуществование, не страшно, скорее привлекает, чем страшит. Но есть какая-то активность ничто, антихристова активность ничто, и она персонифицируется, но не в виде лица, а ускользающей от меня лживой личины. Поэтому дьявол – отец лжи. Может, эту лживую личину активного ничто я и увидел за собою, когда смотрел сквозь себя? Это уже не я, а за мною, за моим грехом.

2

Возвращаюсь к своим я и анти-я. Увидев себя в зеркале, я увидел в себе мерзость запустения, увидел в себе геенну огненную, увидел свою лживую личину и за ней самого отца лжи – дьявола. Кто увидел? Кто понял то, что увидел? Ведь вначале мне стало только страшно, когда я увидел чем-то знакомого и очень чужого старика. Когда же понял, что этот старик – я, узнал в нем себя, мне стало еще страшнее. Потом же, вспоминая свой страх, я стал понимать страшное: само страшное раскрылось мне. Кому раскрылось? Кто понял? Кто я?

Я – я сам. И вот я уже разделился в себе самом: я и я сам. Если я – рефлекс моей утерянной, забытой невинности, то я сам – анти-я. Тогда сейчас я – анти-я; анти-я и есть тот я, который в грехе сам себя разделил, сам себя противопоставил себе. Это разделение и противоположение себя себе самому есть тот же свободный выбор: я сам всегда выбираю себя самого, что бы я ни выбрал, и этим выбором противопоставляю себя, выбирающего, себе же, в невинности еще не выбирающего. А за ним – другое противопоставление: себя Богу.

Я сам разделяю себя самого. Но не два я, один я, и один я в свободном выборе раздвоен: я и анти-я. Но тогда три я: я, анти-я и один я, в котором два я. Что же, если не два я, то три я? Но если не три я, то я – не один я. Если я – один я, то один я противопоставляю себе раздвоенное я: я и анти-я; это уже второе противоположение, второй свободный выбор, и я – дважды два я: во-первых, я и анти-я, во-вторых, один я, противопоставляющий себе я и анти-я. Но и эти три я – один я. Тогда не четыре ли я? Один я, противопоставляющий себе одно я,

противополагающее себе я и анти-я. Это уже объективирование самого противоположения; противоположение и объективирование чередуются. В противоположении я разделяюсь, в объективировании объединяю себя разделенного; но в пустоте объективирования; тогда снова противопологаю себе объективирование. Так, противопологая себе себя же, объективируя себя самого опустошаюсь, пока не теряю себя в мерзости запустения, в геенне огненной.

Тогда снова спрашиваю: кто увидел? кому стало страшно? кому открылось страшное? кто понял? кто я?

Когда я неожиданно взглянул на себя в зеркало, мне стало страшно; на меня смотрел пустой, невидящий, чужой взгляд. Мне стало еще страшнее, когда я понял, что этот пустой, невидящий, чужой взгляд – мой взгляд. Я буду различать явление и являющееся. Явление было телесное: лицо, глаза, взгляд. Но взгляд – уже не только телесное: взгляд что-то говорил. Что? Я еще не понимал, что он говорит, – он был пустой и невидящий, но пустота и невидение – это уже не телесное. И всё же это было только явлением: я непосредственно видел взгляд, и мне стало страшно еще до рефлексии, рассуждения и понимания. Страшное было амбивалентно: во-первых, оно было непосредственно страшным, во-вторых, страшное было знаком страшного, скрытого за непосредственностью страшного, знак – непосредственно страшное – открыл мне само страшное, за явлением я увидел являющееся: пустой, невидящий, чужой взгляд – мой взгляд. Мой взгляд был передо мною, мой взгляд смотрел на меня и не видел меня – я смотрел на себя и не видел себя. Я смотрел на себя, смотрел на свой пустой, невидящий, чужой взгляд, мой взгляд смотрел на меня, и я увидел свое невидение. Что это значит? Можно ли видеть невидение? Можно ли видеть свое невидение?

В зеркале я увидел свой взгляд: взгляд на себя, взгляд на свой взгляд. Этот взгляд я видел непосредственно, телесным зрением. Но не только телесным, потому что взгляд говорил; говорил, что он слепой, невидящий взгляд. Когда я понял, что слепой, невидящий взгляд – мой взгляд, я увидел его уже иначе, потому мне и стало еще страшнее. Я увидел само невидение, свое невидение уже не телесным, а умным зрением; я увидел за явлением являющееся.

Было некоторое явление; лицо, глаза, взгляд, «мне страшно». Это было непосредственным, до рефлексии; глаза – телесное, взгляд – телесное, но не только телесное: взгляд говорил, он был как бы двусторонним: телесным и говорящим. «Мне страшно» – это уже нетелесное. Почему мне стало страшно? Старик, которого я увидел в зеркале, не угрожал моему физическому существованию. Я увидел в его взгляде величайшую угрозу для моего ноуменального существования.

«Мне страшно» было тоже двусторонним, но не так, как взгляд. Взгляд одновременно и телесный и говорящий. «Мне страшно», во-

первых, непосредственно страшно, просто страх: страх взгляда, страх опустошенности, страх перед взглядом, который смотрел и не видел. Во-вторых, «мне страшно» было знаком страшного, скрытого за непосредственностью страшного. Что скрыто за ним, я еще не знал. Я узнал, когда понял, что чужой невидящий взгляд – мой взгляд, что величайшая угроза для моего ноуменального существования – я сам, что угроза – глубоко во мне и, может, даже за мной.

Мгновенное понимание открыло мне за явлением являющееся, осветило мне меня самого; оно было внезапным и мгновенным, как блеск молнии ночью. Знание объективирует и отделяет знающего от того, что он знает. Понимание не объективирует и не отделяет, скорее соединяет: видимое с невидимым, телесное с нетелесным, явление с являющимся; какое-то нетелесное прикосновение к телесному, некоторая фиксация, телесно-нетелесная фиксация моего взгляда, потому что взгляд был и телесным и нетелесным – говорящим, и понимание соединило взгляд, страшное взгляда, со мною самим, с моим ноуменальным существованием. В отличие от внешнего объективирующего и разделяющего субъект-объектного знания понимание – внутреннее, самое глубокое внутреннее. И всё же оно пришло ко мне извне: как молния с неба. Да и мог ли я сам понять, когда я сам объективирую и теряю себя в мерзости запустения, в геенне огненной.

Понимание пришло не от меня: оно внезапно блеснуло, осветило меня, открыло являющееся за явлением, и я увидел свое невидение. У меня еще не было знания моего невидения. Знание пришло позже, когда я думал о том, что увидел, записывал то, что думал, и то, что увидел. Также я не могу сказать, что я узнал свое невидение, когда увидел его. Наоборот, когда я узнал, что невидящий взгляд – мой взгляд, я увидел свое невидение. Узнавание, или, правильнее сказать, узнание, было мгновенным актом, а видение моего невидения – моим новым состоянием, может быть, содержанием мгновенного акта узнания, вышедшим за пределы мгновения. Мгновенное узнание и было мгновенным пониманием, оно пришло не от меня: пришло и сразу ушло, а видение невидения осталось – возникло в мгновенном узнании и осталось. Поэтому я не могу отождествить видение моего невидения ни с знанием, ни с узнанием, ни с пониманием.

Может быть, я допустил некоторую неточность, сказав, что узнание и понимание одно и то же. Они одно и то же и не одно и то же: когда я узнал себя в невидящем взгляде, я понял, что этот взгляд – мой взгляд; когда я понял, что взгляд, смотревший на меня и не видевший, – мой взгляд, я узнал в нем себя. Такое между ними отношение: узнание и понимание – два одновременных, вернее, одномгновенных момента некоторого нетелесного прикосновения к телесному, оно пришло не от меня, внезапно открылось мне и открыло мне меня самого.

Неудивительно, что я узнал себя в зеркале, во всяком случае, не более удивительно, чем всякое узнавание. Скорее удивительно, что я сразу не узнал себя в зеркале. Но тогда удивительно и последующее узнавание – узнавание пустого чужого взгляда как своего; поэтому я и говорю, что узнавание пришло не от меня, а извне: чужой, пустой, невидящий взгляд оставался чужим, пустым, невидящим, хотя я и узнал его как свой взгляд.

Невидение – невидение чего-либо, слепота на что-либо. Положим, я не вижу различие красного и зеленого цвета. Вижу ли я свое невидение? Нет, я вижу красный и зеленый цвет как одно и то же. Я не вижу, а знаю, что не вижу различия между красным и зеленым цветом. Я не вижу, а знаю свое невидение различия между красным и зеленым цветом, потому что другие люди сказали мне это. Может быть, я чувствую невидение различия красного и зеленого цвета? Каждый цвет, как и всякое ощущение, не только виден и ощущается, но и переживается или чувствуется. Но если я не отличаю красный цвет от зеленого, то оба цвета я переживаю и чувствую одинаково, значит, не чувствую своего цветового невидения.

Предположим, что какой-либо человек не видит и не чувствует своей греховности. Не видя и не чувствуя своей греховности, он не видит и невидения своей греховности или своего греха. Но здесь возможно два случая. Первый случай. Положим, этот человек живет еще в непосредственности греха, он еще не чувствует бесконечной ответственности, которая в грехе стала виной, он еще не дошел до самого понятия вины и виновности. Он понимает вину внешне, как нарушение какого-либо человеческого или анонимного нельзя, а не Божьего. Тогда он не видит еще ни своей греховности, ни невидения своей греховности. Это первый случай, о котором говорит Христос в Евангелии от Иоанна, 9:14: «если бы вы были слепы, то не имели бы на себе греха», то есть не имели бы вины греха. О втором случае Христос говорит в притче о фарисее и мытаре. Фарисей из этой притчи уже не жил в непосредственности греха и знал, что значит: вина греха. Но он не желал видеть своей греховности, не желал видеть своей вины. Он уже понимал, что значит: видеть, что значит: вина греха, но желал видеть себя невиновным и видел себя невиновным. К этому фарисею относятся слова: «но как вы говорите, что видите, то грех (то есть вина греха. – *Я. Д.*) остается на вас» (Ин. 9:41). Он видел, и видел себя невиновным, поэтому и виноват, говорит Христос. В первом случае – в непосредственности греха – невидение было пассивным – только лишением, отсутствием видения, тогда не вменяется в вину. Второй случай сложнее: здесь тоже было невидение своего греха и вины, но одновременно было и видение— понимание видения и уверенность, видение желаемого, чего на самом деле не было, то есть невиновности, поэтому ложное извращенное видение. Не потому видение этого фарисея было ложным и извращенным, что он был хуже других; может

быть, он был и самым лучшим из всех фарисеев, самым лучшим из всех людей, но он хотел видеть и видел себя лучшим, чем его сосед мытарь, поэтому его видение было ложным и извращенным и хотя он видел, он не видел. Его невидение активно и вменяется в вину.

И пассивно не видящий своей вины, и активно не видящий оба, может быть, одинаково грешны и виноваты, – и всё же невидение первого не вменяется ему в вину, а невидение второго вменяется. Если грех – несоответствие между бесконечной ответственностью, возложенной на меня Богом, и моей сотворенностью и конечностью, если вина греха – сама бесконечная ответственность как превосходящая мои конечные силы, то в случае пассивного невидения своей вины я еще не вижу и не знаю и самой возложенной на меня ответственности; в случае же активного невидения я отвергаю ее: прямо или непрямо, в сознательном или бессознательном лицемерии, самодовольстве или самооправдывании; здесь уже явное или неявное самоутверждение, своеволие и восстание на Бога. Сама греховность, может, одна и та же у всех: законом «заграждаются всякие уста, и весь мир становится виновен перед Богом» (Рим. 3:19). Различие, может, только в том, принимает ли человек, насколько и как принимает на себя бесконечную ответственность, которая как непосильная для него становится его виной. Ответственность принимается верой в покаянии – потому что она стала виной. Поэтому и Иоанн Креститель, и Христос начинают свою проповедь призывом к покаянию: «покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное». Поэтому же Христос говорит, что в Царствии Небесном больше радуются одному грешнику кающемуся, чем 99 праведникам, не имеющим нужды в покаянии (Лк.). Эти слова удивительны, для моего безбожного разума – соблазн и безумие: не праведники, не имеющие нужды в покаянии, ставятся нам в пример, а грешники, и не покаявшиеся, а еще только кающиеся и имеющие нужду в покаянии. Это не только религиозно-практическое, но и религиозно-онтологическое откровение природы человека, жизни и мира: подлинная реальность не устойчивое субстанциальное или акциденциальное состояние, а акт – акт мгновенного изменения строя души в покаянии. Бог велит мне совершить этот акт. В пассивном невидении вины я ещё не знаю Божьего повеления. В активном невидении я отказываюсь совершить его, остаюсь в устойчивом, повседневном; отказываюсь по маловерию, или робости, или лени, поэтому Христос так часто говорит Своим ученикам: что вы так боязливы, маловеры. О робости и духовной лени говорит и притча о талантах (Мф. 25). Конец ее для моего плотского безбожного разума соблазнителен, безумен и страшен: Бог не удовлетворяется исполнением должного и возможного для меня, Он требует от меня исполнения сверхдолжного и невозможного. В рассказе о богатом юноше, которого Христос полюбил с первого взгляда, Христос говорит, мне кажется, тоже не только о материальном богатстве. От

материального богатства не так уж трудно отказаться, трудно освободиться от своего душевного, даже душевно-духовного богатства, от «я сам». И мой плотский разум, самолюбивый безбожный разум, как и ученики Его, «ужасается, весьма изумляется и спрашивает: так кто же может спастись?» Наконец, есть еще одна причина несовершенства Божьего повеления, еще более страшная и еще более непонятная для меня, тем более непонятная, что и ее я нахожу у себя: это злая воля, упрямство и закоренелость в грехе, жестоковыйность – *Verstocktheit* [нем. – В. С.]. Эта жестоковыйность необязательно проявляется в прямом восстании на Бога, в явном самоутверждении и любви к злу, но также и в лицемерии и самооправдывании, в маловерии, робости и лени.

В активном невидении невидение совмещается с видением и невидение искажает видение. Фарисей, молившийся в храме, знал видение – идею видения, знал, что надо видеть свою вину. У него было и видение и невидение: он видел то, чего не было, – свою невиновность и не видел то, что есть: вину, которая у него была, как и у каждого человека. У него было видение, но ложно преломленное: у мытаря, который видел вину, каялся и в покаянии был освобожден от своей вины, он видел вину, которая уже была снята с него. У себя же самого не видел вины и еще усугубил ее, видя вину у своего ближнего, причем тогда, когда она уже была снята с него. В этом и была его вина, что он видел вину своего ближнего, и не считал его вину своей виной, обвинил его и оправдал себя. Здесь оскверняется самое высокое – видение; видение, взгляд – это сам человек, сокровенный сердца человек, а в активном невидении извращается взгляд, само видение.

Меня интересует видение невидения. Сам фарисей, не видя своей вины, не мог видеть и своего невидения; невидение не объективируется, и невидение невидения – то же самое простое невидение. Предположим, что другой человек, назовем его другим фарисеем, знает его греховность и его активное невидение своей вины. Видит ли он, то есть друг, активное невидение фарисея? Видение и невидение, о котором я говорю здесь, – ноуменальное, то есть видение или невидение ноуменальной сущности. Это не знание, а именно непосредственное видение; знание объективирует познаваемое и отделяет знающего от того, что он знает. Видение не объективирует, не отделяет от себя видимое, но непосредственно имеет его, отождествляется даже с ним. Поэтому возможно только при определенной симпатии – симпатическое видение. Если же видимое антипатично видящему, как, например, мне было антипатично, даже страшно мое невидение, то если видящий видит антипатичное, а не только знает его, то у него есть антипатическая симпатия или симпатическая антипатия: симпатия к противоположному и тогда симпатическая антипатия к антипатичному. Если же этого нет, то он не видит, а только знает. Если другой не друг фарисея, а только знает его,

но нет симпатии, то он только знает греховность и активное невидение фарисея, но не видит его невидение. В крайнем случае видит активность невидения вообще, само невидение, но не невидение определенного, именно этого фарисея. Если же он друг и у него есть симпатия к этому фарисею, то есть любовь, то он видит его греховность как свою, тогда видит и его невидение. Через любовь к фарисею он отождествился с ним в грехе: принял на себя его грех, вину его греха и двойную потенцированную вину – вину за невидение вины. Если он не осуждал своего друга за его невидение, может, даже себя осуждал за то, что его друг не видел своей вины, то у него нет вины невидения вины: он видел вину фарисея как свою, тогда и невидение вины у фарисея видел уже как свое невидение. Если осуществимо такое полное отождествление со своим ближним, то, кажется, уже нет разницы между видением своего невидения и чужого, оно уже не чужое, а мое: я виноват, что он не видит своей вины, у меня не хватило любви, чтобы открыть, показать ему его невидение; этот недостаток моей любви – уже мое невидение, невидение моей вины. Если я не осуждаю его, а взял его вину на себя, то его вина невидения своей вины – моя вина и мое невидение моей вины. Если я понял это и узнал в его потенцированной вине свою вину, но не потенцированную, а простую, так как понял и увидел ее, то я вижу не только его, но именно свое невидение.

Бесконечная ответственность, возложенная на меня Богом, как превышающая мои конечные силы, стала моей виной – виной без вины. Богу всё возможно. Почему Он так сделал, почему Он пожелал подарить мне Свою ответственность и свободу, которая стала для меня проклятием? Этого я не знаю; апостол Павел говорит: «А ты кто, человек, что споришь с Богом? Изделие скажет ли сделавшему (его): „зачем ты меня так сделал?“ Не властен ли горшечник над глиною?» (Рим. 9:20-21). Зачем Он сделал это? Апостол Павел отвечает: «Дабы вместе явить богатство славы Своей над сосудами милосердия, которые Он приготовил к славе, над нами, которых Он призвал» (Рим. 9:23-24). И в первом послании к Коринфянам: «Ибо, когда мир своею мудростью не познал Бога в премудрости Божией, то благоугодно было Богу безумием проповеди спасти верующих... Потому что безумное Божие мудрее человеков, и немощное Божие сильнее человеков» (1 Кор. 7:27, 25). Вот это безумное Божие, которое ожидали и предчувствовали и язычники – Сократ и Платон называли его почти как апостол Павел: Божественным безумием, и всё же только предчувствовали, осуществилось в Слове, ставшем плотью, и открыло мне мое безумие, бесовское и всё же Божественное.

Уже само понятие вины, моей вины – безумие. Как может быть виноват тот, кто не является виновником своего существования, кто не сам себя вызвал из небытия? Не случайно по-русски слово «вина» двусмысленно: вина-*culpa* и вина-*causa*. Бог, Творец всего видимого и

невидимого, виновник (causa) всего, виновник и того, что я пал; но не виноват в смысле culpa, потому что само понятие вины (culpa) неприложимо к Тому, Кто всё сотворил. Виноват тот, кто не выполняет возложенного на него Богом дела, всё равно по силам оно ему или не по силам. Если же дело бесконечно, то оно всегда не по силам, и всё же я виноват. Не святость определяет Бога, а Бог – святость. Всё, что Бог повелевает делать, свято; если же я не выполняю Его велений, всё равно почему, потому ли, что я не хочу, или потому, что не могу, я грешник и виноват. Когда же мы не понимаем жизни, не понимаем распределения добра и зла, счастья и несчастья между людьми и спрашиваем: почему? за что? мы уже прямо или непрямо обвиняем Бога. Я не говорю здесь о богоборчестве, на которое Сам Бог вызывает человека, чтобы он не успокоился в устойчивом и повседневном – в автоматизме мысли и повседневности. Иов восстал на Бога, а Бог оправдал его. Потому что в восстании Иова была бесконечная заинтересованность Богом: «Ходатаи мои, друзья мои! к Богу каплет око мое, чтобы я мог препираться с Богом, как человек с ближним своим» (Иов. 16:20–21). Я говорю сейчас о «мудрости века сего», которая спрашивает: «я вознегодовал на гордых, видя благоденствия нечестивых; потому что нет им страданий до смерти их, и крепки силы их... на что смотрит Бог? есть ли ведение у Всевышнего, если эти нечестивые счастливы и достигают богатства?» (Пс. 72:3–4, 11–12). Мудрости века сего достаточен ответ Екклесиаста: «и то и другое (непонятное для нас распределение счастья и несчастья. – Я. Д.) устроил Бог для того, чтобы человек ничего не постигал за Ним» (Еккл. 7:14). Пока человек в сокрушении духа не дойдет до полного сомнения, полного непонимания и незнания – мудрого незнания, он не поймет и Божественного безумия. В Божественном безумии мы не знаем, а непосредственно видим, как ограничены и ничтожны все человеческие мерки и эталоны добра, любви, справедливости. В Божественном безумии псалмист, перед этим сомневавшийся в Божественной справедливости, говорит: «Когда кипело сердце мое и терзалась внутренность моя, я был невежда, не разумел, скотом был я перед Тобою. Но я всегда при Тебе, Ты держишь меня за правую руку. Советом Твоим Ты водишь меня и в славу восприимешь меня. Что мне на небе, что на земле, когда Ты со мною. Томится плоть моя и сердце мое, но твердыня сердца моего и часть моя – Бог навек» (Пс. 72:21–26). К безумному Божьему неприменимы человеческие мерки: святость и грех, добро и зло, радость и страдание, радостное и страшное в пределе совпадают, и один полюс жизни уничтожает другой: святость убивает грех. Это Божественное *mysterium tremendum*: «как страшны дела Твои!... □...□ Придите и созерцайте дела Бога, страшного в делах Своих над сынами человеческими» (Пс. 65:3, 5). «Ты страшен и кто устоит пред лицом Твоим во время гнева Твоего?» (Пс. 75:8) «Я, только Я знаю намерения Мои, которые насчет вас имею, говорит Господь,

намерения ко благу, а не на зло вам, чтобы дать вам будущность и надежду. И воззовете ко Мне, и пойдете, и помолитесь Мне, и Я услышу вас» (Иер. 29:11-12).

Обвинять в чем-либо Бога, искать Его вину просто бессмысленно, потому что Бог, как Творец и виновник (causa) всего, вне понятия вины (culpa). Вина, грех – антропологические понятия, причем понятия только теоцентрической антропологии, и имеют смысл только для человека, и только если есть Бог: если бы не было Бога, не было бы и понятий вины и греха. Это снова Божественное безумие: если есть Провидение, Бог, руководящий мною, всё устраивающий, без воли Которого и волос не упадет с головы моей, то я свободен, виновен, грешен и отвечаю за свой грех. Если нет Бога и я сам устраиваю свои дела, то нет у меня ни свободы, ни вины, ни греха. Высочайшая, подаренная человеку Богом привилегия – вина: быть виноватым за свое абсолютное несоответствие Божественному дару, просто: быть виноватым; нести вину без вины – вот что отличает человека от всей остальной твари. Моя вина – мое экзистенциальное противоречие, моя реальность в грехе: сотворенность, то есть конечность, и одновременно сотворенность по образу и подобию Божьему, то есть бесконечность, мое безумие, одновременно и бесовское, и Божественное. В этом безумии, в своей вине, в вине без вины, в видении своего невидения я нахожу свою ноуменальную сущность, мое призвание и предназначение: Я вас избрал, итак, будьте святы, как и Я свят, говорит Господь.

3

Я смотрел на себя, на пустой невидящий взгляд и увидел свое невидение, Кто увидел? я; кто же другой. Но не я как рефлекс утерянной невинности: невинность еще не имеет лица, взгляда, она еще слепа; но и не я сам: я сам уже слеп, потерял взгляд, лицо, получив взамен лживую личину. Кто же я, увидевший свое невидение?

Апостол Павел говорит: «знание надмевает, а любовь назидает. Кто думает, что он знает что-нибудь, тот еще ничего не знает так, как должно знать. Но кто любит Бога, тот **познан Им**» (1 Кор. 8:1-3). (1)

«Теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я **познан Богом**. – Я. Д.)» (1 Кор. 13:12). (2)

«Ныне же, **познав Бога**, или правильнее: **быв познаны Богом**, для чего возвращаетесь снова к немощным и бедным вещественным началам и хотите еще снова поработить себя им?» (Гал. 4:9). (3)

Апостол Павел различает здесь три знания: во-первых, мнимое и ложное знание, порабащающее нас «немощным и бедным вещественным началам». Это знание не такое, «как должно знать», оно надмевает, при этом человек думает, что знает что-нибудь, но это знание обманывает его (1). Это знание – мудрость века сего, «мудрость мира сего», которое Бог обратил в безумие (1 Кор. 1:20). Во-вторых, знание «как должно знать» (2). Это знание возможно только для того, кто любит Бога (1), «любовь назидает» – учит этому знанию. Но сейчас, пока «я не вижу лицом к лицу, а как бы через тусклое стекло» (1 Кор.

13:12), это знание возможно только отчасти. Но и это, пока частичное, познание уже сейчас освобождает меня от рабства «неможным и бедным вещественным началам» (3). Что же это за знание? Оно заключено в познании меня Богом: «ныне же, познав Бога, или правильнее: быв познаны Богом...» (3), это знание – часть Божественного знания – познания меня Богом. Божественное познание – третье знание; истинное человеческое знание заключено как часть в познании меня Богом. Поэтому:

во-первых, истинное познание невозможно без любви к Богу. На современном языке: истинное познание: а) не только теоретическое, абстрактное, но теоретически-практическое, экзистенциальное; б) теоцентрично, а не антропоцентрично.

Во-вторых, познать Бога равносильно тому, чтобы быть познанным Богом:

а) мое знание не от меня, а от Бога и только часть Его бесконечного знания (1 Кор. 13:12);

б) что я знаю, что я могу знать о Боге? Только то (причем пока отчасти), что Бог знает обо мне. В это знание Бога обо мне входит и Его отношение ко мне, и Его намерения относительно меня, как об этом говорят и апостол Павел, и Евангелия, и Старый Завет.

И в Старом и в Новом Завете, в отличие от священных книг других религий, о природе Бога Самого по Себе ничего не сказано. Библия начинает свой рассказ с творения мира из ничто. Творение из ничто – бесконечная сила и мощь Бога, Его всемогущество. Н и ч т о полагает предел всем праздным вопросам о природе Бога Самого по Себе. О Боге мы знаем только то, что Он открывает нам о Себе, во-первых, в Старом Завете: через Моисея, пророков, псалмистов, во-вторых, в Новом – в Слове, ставшем плотью. Он открывает нам Свое отношение к нам и в этом отношении к нам – нас самих: в Его самооткровении мне он открывает мне меня самого, моего «сокровенного сердца человека». Это основное отличие и иудейства, и христианства от остальных религий. Конечно, и языческие религии до некоторой степени открывали человеку его сокровенного сердца человека. Без этого нет вообще религии, и без этого человек не может молиться. Но в языческих религиях откровение природы человека затемнено мифологическими или гностическими фантазиями о природе Бога Самого по Себе, а этого мы не можем знать, во всяком случае пока «видим отчасти, как бы через тусклое стекло». Говоря о природе Бога, мы навязываем Ему «неможные и бедные вещественные начала» нашего мира: мы не уподобляемся Богу, а уподобляем Его себе. Поэтому в языческих религиях и наше самопознание и представление о Боге или натурализовано (в естественных народных религиях), или, наоборот, интеллектуализировано (в философских религиях) и всё же не доходит до сокровенного сердца человека. Я говорю о языческих религиях, а не об отдельных язычниках. Были язычники и такие,

которые знали и Бога, и сокровенного сердца человека лучше, чем многие иудеи и христиане, но знали не благодаря своей религии, а вопреки ей; потому что, как говорит апостол Павел, закон Божий написан в сердцах всех людей.

Так вот, самое главное и в Старом, и в Новом Завете: Бог открывается нам не для того, чтобы мы познали Его, каким Он есть Сам по Себе, – Он настолько превосходит нас, что пока мы этого и не можем понять, – но для того, чтобы мы узнали Его отношение к нам, чтобы я узнал себя самого таким, каким он видит меня; каким Он видит меня, такой я и есть – мой сокровенный сердца человек. Поэтому апостол Павел и говорит, что в любви к Богу я знаю Бога в Его отношении ко мне и узнаю себя самого в познании меня Богом.

Повторяю дважды два момента истинного познания по апостолу Павлу:

I. 1. Любить Бога.

2. **Быть** познанным Им. Я подчеркнул слово «быть»: Бог всё равно знает меня, независимо от моего желания. Но апостол Павел понимает Божественное познание как онтологическое, то есть тождественное бытию, а мое познание – как причастное к онтологичности Божественного познания, то есть как экзистенциальное. Апостол Павел даже отождествляет познание Богом и любовь к Нему: «но кто любит Бога, тот познан Им (1 Кор. 8:3). То же самое говорит и апостол Иоанн: Христос «верующим во имя Его, **дал власть быть** чадами Божиими, которые не от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога родились» (Ин. 1:12–13). Все люди – чада Божии, но апостол Иоанн говорит о **власти быть** чадами Божиими, как и апостол Павел, он понимает веру не субъективно, а онтологически, как силу и власть, как бытие, которое дает мне Бог.

II. 1. Познать Бога = быть познанным Богом. Но «пока я знаю только отчасти».

2. Но и это, пока частичное, знание освобождает меня от порабощения «немогущим и бедным вещественным началам». Знание, освобождающее меня от порабощения, это уже не абстрактное, субъект-объектное знание, а экзистенциальное, онтологическое; изменяющее весь строй моей души, всю мою природу.

Мне кажется, апостол Павел ответил на вопрос: как я могу видеть свое невидение. Он различает мое знание от меня самого и мое же знание, заключенное в познании меня Богом. Объективирующее субъект-объектное знание – знание от меня самого. То, что я назвал видением, – тоже мое знание, но заключенное в познании меня Богом. Ведь сам себя я не могу видеть и мое видение возникло в мгновенном узнании и понимании, которое пришло неожиданно и не от меня: ведь вначале я и не узнал себя – свой взгляд.

Я всё время соединяю: телесный взгляд и говорящий – духовный. Не я соединяю, Бог соединил: Слово, ставшее плотью, соединило, я только

узнаю его, узнаю в Том, Кто соединил. В зеркале я видел только лицо, глаза, телесный взгляд. Но страшное пустого невидящего взгляда, чужое я уже не мог видеть телесным взглядом.

Невидение – невидение вины моего греха, невидение моего греха. Бог видит и мой грех, и мою вину, и мое невидение; я увидел невидение своей вины в мгновенном узнании и понимании пустого, невидящего, чужого взгляда как своего взгляда; я узнал себя, увидал свое невидение в видении Богом и моего невидения, и моей вины, и меня самого.

Невидение телесного невозможно видеть, невозможно видеть отсутствие того, что видимо только телесным зрением: если его нет, я не вижу его, но не вижу своего невидения. Но можно видеть невидение того, что видимо не телесным, а умным зрением. Кто внимательно читает Нагорную проповедь, читает с бесконечной заинтересованностью, знает это: восемь блаженств – это полное видение и полное блаженство. У меня его нет, я вижу отсутствие у меня блаженств; в тоске по отсутствующим у меня блаженствам, в бесконечной заинтересованности ими я уже вижу их, вижу отсутствующее как присутствующее и, может, касаюсь его.

Христос часто говорит Своим ученикам: что вы так боязливы, маловеры. Если апостолы маловеры, то что мне сказать о себе? Если вера – полное, реальное видение, видение,двигающее горами, то я вижу свое невидение, свое неверие и, как отец исцеленного отрока, повторяю: верю, Господи, помоги моему неверию (Мк. 9:24).

Видение – вера, невидение – неверие. Я вижу свое невидение – это значит: я вижу свое неверие. Но ведь видение – вера, и вижу только верой, которую дал мне Бог. Это Божественное безумие веры: я вижу свое **неверие**; но если я **вижу** свое неверие, то верю, потому что без веры не мог бы и видеть свое неверие. Ведь я говорю сейчас не о субъект-объектном знании, а о видении. Я могу не верить и **знать**, что я не верю, но я не могу **видеть** свое неверие, если не верю.

Вера – видение Бога; я имею в виду не мифологически-теогонистические фантазии и не фантазии гностиков, а непосредственное ощущение, чувство Бога, Его непосредственное присутствие рядом со мною, Провидение. Как псалмист, говорю тогда: что мне на небе, что на земле, когда Ты со мною. И вот вдруг Его не стало, совсем не стало. Вера от Бога, если Он оставил меня, совсем оставил, веры нет. И вот в страхе, уже в полной безнадежности я завопил: Боже Ты мой, Боже, что Ты оставил меня. Я завопил, потому что потерял веру. Но к кому я завопил? К Богу. Это тоже Божественное безумие: вера, потерявшая веру, когда уже нет веры, вера, которая не верит, это самая сильная вера,двигающая горы. И это тоже видение невидения. Тогда и приходит полное видение: возвращается Бог.

Об этом вопле говорят и пророки, и псалмисты: «Господи! услышь молитву мою, вопль мой да придет пред Тебя» (Пс. 101:2).

«Слова мои услышь, Господи, услышь мои стенания, внимли гласу вопля моего» (Пс. 5:2, 3).

«И при всём том Господь ожидает, чтобы вас помиловать; и при всём том восстанет, чтобы сжалиться над вами... Он, наверное, помилует тебя, по гласу вопля твоего и как услышит – ответит тебе» (Ис. 30:18–19).

Об этом вопле говорит и Христос (Лк. 18:7 и др.), и Сам он на кресте завопил громким голосом: Эли, Эли, ламма саватхани, и этот вопль в третий день воскресил Его телесно.

Вся живая тварь мучается и стенает и доныне, сказал апостол Павел. Стенание – вопль, экзистенциальный вопль твари, павшей в моем грехе. И твою душу пронзит меч, сказал старец Симеон Деве Марии. Он сказал это всем, сказал мне. Само существование твари есть пронзение мечом ее души.

Мой вопль могут слышать и другие, но он может быть и безмолвным, тогда слышит его один Бог. Моисей молчал, когда Бог сказал ему: что ты вопишь? (Исх.). Но может быть и так, что я сам не слышу своего вопля: в своем несчастье обвиняю других, судьбу, рок. Не они виноваты в моем страдании: я сам виноват, мой грех. И наконец самое последнее понимание: да, я сам виноват, только я виноват, бесконечно виноват, но виноват без вины. Тогда воплю громким голосом: Боже Ты мой, Боже, что Ты покинул меня. Пока я не пойму, что мое страдание не частичное, вызванное какой-либо частной причиной, а всеобщее тотальное страдание, боль бытия, пока Бог не даст мне этого понимания, не даст вопля, всеобщего и беспредметного, Он и не явится мне.

В этом вопле я не виню уже даже себя самого, он действительно беспредметно всеобщий. В этом вопле открывается Божественное безумие, *mysterium tremendum* [лат.], страшное и блаженное. Потому что в вопле Бог возвращается ко мне: открывается бесконечная ответственность и абсолютная свобода, которую Он дарит мне; мое абсолютное несоответствие Его дару мне – мой грех; тогда бесконечная ответственность, подаренная мне, становится моей виной, виной без вины, абсолютной невозможностью принять Его дар. Но бесконечная ответственность уже возложена на меня: я не могу ни принять, ни не принять ее. Мне остается только одно: вопить от страха. В свободе выбора я детерминирован и его формой, и его содержанием, Бог ничего не оставил мне для моей свободы воли: Бог оставил мне Свое ничто. В этом ничто, в отсутствии всякой возможности, в полной невозможности, в вопле рождается моя абсолютная свобода, подаренная мне Богом. Больше мне ничего не остается, абсолютно ничего, только вопить от страха, от невозможности принять Его дар, «Но невозможное для человека возможно для Бога». В вопле я «сораспинаюсь Христу», в вопле открываются мои глаза, и Бог в Христе принимает на Себя мою вину без вины.

Я могу завопить громким голосом. Я могу завопить в молчании, могу завопить в терпении и в ропоте, в страдании и в радости, наконец, могу не слышать своего вопля. Почему Бог не дает человеку услышать свой вопль – не знаю. Почему одному Бог дает услышать свой вопль в одно время, другому – в другое время, третьему, может, и вообще не даст услышать – не знаю. Но пока Он не даст мне услышать мой вопль, Он не явится мне. Вопит каждый; само существование есть вопль: пронзение моей души. Когда же я слышу свой вопль, я слышу, что это вопль Самого Бога – Богочеловека, пронзение Его души, Его *mysterium tremendum*.

Апостол Павел говорит: от скорби – терпение, от терпения – опытность, а тогда приходит надежда; не моя надежда, всегда обманывающая меня, а от Бога, Божья надежда. Я думаю, опытность, о которой говорит апостол Павел, это полная безнадежность, полное сокрушение духа, когда у меня уже нет никакой человеческой надежды и мне остается только вопить. Тогда приходит Бог.

Каждый вопит, но не каждый слышит свой вопль, беспредметно всеобщий вопль. Если же Бог дает человеку услышать его вопль, то он услышит его и в своем терпении, и в ропоте, и в покорности, и в возмущении и восстании на Бога, как Иов; я услышу свой вопль и в моей предопределенности, и в ответственности, и в моем рабстве, и в моей свободе; и в страдании, и в радости, и в радости страдания, тогда открывается Божественное безумие всего моего существования, всего Божественного домостроительства, В Божественном безумии отождествляются радость и страдание, вера и неверие, добро и зло, святость и грех. О вере, которая не верит, я уже говорил, отождествление радости и страдания знает, хотя бы частично, каждый из своего опыта: блаженны плачущие. Но праведность и грех, праведность и вина греха тоже совместны и взаимны: чем больше праведности, тем больше видение своей вины и главной – вины без вины. Но тогда больше и вины: кто не видит вины, тому она и не вменяется, кто больше видит, тому она и больше вменяется. Христос взял на Себя грех всего мира – вину греха, тогда и виноват больше нас всех, хотя и безгрешен: полная праведность – полная вина. Но тогда уже нет и греха: полное принятие на себя вины – полная ответственность, тогда нет греха. Полное принятие на себя вины уничтожает грех, так же как вера, которая не верит, убивает неверие и радость страдания – страдание. В наибольшем напряжении обоих крайних полюсов жизни один полюс уничтожает другой: Христос – антихриста.

Вопль и вина без вины соединены. Вина без вины – настоящая, действительная моя вина, вина моего греха. Она проявляется в каждом моем грехе, в каждом моем поступке, в каждом моем намерении, в моей мысли, но сама по себе не есть ни какой-либо определенный грех, ни вина за определенный грех. Она так же всеобща, так же

беспредметно всеобща, как и вопль. Это вина за всё мое существование, то есть просто: я виноват за то, что существую, хотя и не виновник своего существования, я не сам себя вызвал из небытия. Я потому и виноват, что не виновник своего бытия.

Пассивное невидение своей вины не вменяется мне в вину; но не снимает моего греха, не открывает мне глаза на мое существование, я остаюсь рабом своей свободы выбора, своего греха, не вижу бесконечного дара мне, не вижу Бога. Но и в невидении своей вины я мучаюсь и стенаю, но не вижу своего мучения, не слышу своего стенания. В пустом, невидящем, чужом взгляде я увидел себя, свою отчужденность от себя, опустошенность, свое невидение: я услышал свой вопль.

Что значит: услышать свой вопль, беспредметно всеобщий вопль?

Бесконечная ответственность, возложенная на меня Богом, как непосильная для меня – моя вина. Это только моя вина, именно моя, моя глубочайшая вина; хотя и без вины. И грех – мое абсолютное несоответствие Божественному дару мне – именно мой грех, только мой, за который я отвечаю и несу вину. Кто виновник его, виновник греха? Абсолютное несоответствие само по себе не грех: дистанция между Творцом и тварью бесконечна, иначе и не может быть. Но эта дистанция – абсолютное несоответствие – стало моим грехом, когда Бог обвинил меня, сказав: Я возлагаю на тебя Мою бесконечную ответственность за тебя и за всё Мое творение; Я дарю тебе абсолютную свободу, которая принадлежит Мне, только Мне: «И сказал Бог: создадим человека по образу Нашему, по подобию Нашему... И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его» (Быт. 1:26–27). Что значит образ и подобие Божие? – Абсолютная свобода, ничем не детерминированная и даже не мотивированная, и бесконечная ответственность за всё Его творение.

Для Бога нет времени, нет **до** и **после**, **раньше** и **потом**, для Бога всё сейчас: начало, продолжение, конец. Я сотворен Им. Тогда между Им и мною бесконечная дистанция. Он сотворил меня по Своему образу и подобию: подобным Себе. Тогда обвинил меня: как тварь, я не подобен Творцу. Я говорю уже по-человечески, перехожу на человеческий язык: сотворил, потом обвинил; **потом** – категория времени, для Него же нет времени, для Него всё сейчас.

Я говорю по-человечески и не могу говорить не по-человечески. Но Слово стало плотью, Вечный явился во времени, чтобы оправдать мой человеческий язык. Поэтому буду говорить по-человечески: Он сотворил меня – тогда между Ним и мною бесконечная дистанция. Он сотворил меня по Своему образу и подобию – подобным Себе, тогда обвинил меня, обвинил, потому что, как сотворенный, я не подобен Творцу. Он обвинил меня за то, что я не подобен Ему: но как я сам, своими силами могу уподобиться моему Творцу? Тогда я виноват без вины.

Абсолютное несоответствие само по себе не грех. Но как только Бог обвинил меня за мое абсолютное несоответствие Ему, абсолютное несоответствие стало моим грехом, именно моим. Грех, сам грех – не нарушение какой-либо заповеди, какого-либо нравственного правила, грех бесконечно глубже: само мое существование, мое противоречие – сотворенность по Его образу и подобию и в то же время несоответствие Его образу и подобию – грех. Грех абсолютен и в то же время только мой – абсолютно субъективен. Грехом Бог одновременно и благословил и проклял меня: благословил, потому что через грех я узнал Его бесконечный дар мне – ответственность и свободу; проклял, потому что этот дар мне не по силам. Само это противоречие – мое безумие, одновременно бесовское и Божественное, *mysterium tremendum* Божественного домостроительства.

Я говорю по-человечески, но это не значит, что проклятие и гнев Божий только условные человеческие понятия. Они так же реальны, как и моя жизнь, и тяжесть, и боль бытия, как и Его любовь в Его гневе. Сотворение меня невинным и безгрешным, сотворение меня по Его образу и подобию, мое несоответствие, как твари, Его образу и подобию, цель творения – уподобление Ему – эти четыре момента вечного сейчас Бога для моего разума, павшего в Адаме, разделились и уже несовместны, тогда я распределяю их во времени. Но от этого они не становятся нереальными, и Его гнев и проклятие не менее реальны, чем благословение и любовь в Его гневе.

Слышание своего вопля – покаяние: узнавание в каждом моем прегрешении моего первоначального беспредметно всеобщего греха – моего абсолютного несоответствия. Как и вопль, мой грех беспредметно всеобщий, таким я и увидел его в своем пустом, невидящем, чужом взгляде.

Может быть покаяние частное: в каком-либо определенном прегрешении. Но если оно не дойдет до видения моей беспредметно всеобщей греховности, до такого ясного видения, что станет страшно взглянуть на себя, то это еще не полное покаяние. Покаяние не в многословии, не в том, что я многословно и длинно повторяю свои грехи Богу. Он знает их и без моего повторения. Мытарь в храме только бил себя в грудь и говорил: буди милостив ко мне грешному, Господи. Разбойник на кресте сказал несколько слов: помяни меня, Господи, когда приидешь в Царствие твое. Апостол Павел, услышав голос, говорящий ему: Савл, Савл, что ты гонишь Меня? только спросил: кто Ты, Господи? что повелишь мне делать? и потом молчал три дня, не видел, и не ел, и не пил.

Когда невидящий видит свое невидение, когда невидящий становится видящим, он кается, это и есть покаяние. Для этого не надо перечислять своих грехов, не надо даже вспоминать их, надо видеть, и в каждом видеть свою первоначальную греховность, грех всего мира, воплощенный во мне. Покаяние – беспредметно всеобщий вопль. В этом

воплем рождается моя абсолютная свобода, этим воплем Бог осуществляет во мне невозможное: воплем я принимаю Его бесконечный дар, непосильное для меня бремя; моим воплем Он снимает с меня вину моего греха, вину без вины.

4

Вина без вины непосредственна, пассивная вина анонимна и слепа. Ее знало и язычество, но не понимало, так как не понимало греха. Эдип женился на своей матери. Но ведь он не знал, что Иокаста – его мать. Оракул открыл ему его вину. Он узнал ее, но понять не мог: он нарушил заповедь, но не намеренно; и всё же виноват, виноват без вины. Он видел свою вину как нарушение определенной заповеди, но самой вины без вины не видел; его невидение вины было пассивным, так как, не зная греха, он жил в непосредственности греха.

В язычестве вина анонимна и слепа, поэтому их *kairos*, *fatum*, рок или судьба слепа, и слепая судьба правит миром, даже богами.

В старозаветном иудействе грех открылся. Тогда вина прозрела: вина без вины – вина моего первородного греха: моего абсолютного несоответствия Божественному дару мне, дару бесконечной ответственности и абсолютной свободы. Тогда открылся смысл и моей жизни и истории всего человеческого рода: миром правит не слепая судьба, а Божественное Провидение; история и моей жизни, и всего человечества не случайная последовательность событий и не бесконечно повторяющийся, а потому бессмысленный круговорот, но единственное телеологическое Божественное домостроительство. Откровение его смысла начинается в Старом Завете, завершается в Христе: «на суд пришел Я в мир сей, чтобы невидящие видели...» (Ин. 9:39).

Различие двух родов познания, о котором говорит апостол Павел, появляется уже в Старом Завете как первоначальная двойственность человека и самой жизни: жизнь от себя, в грехе, в невидении – царство природы; и видение: Божественное домостроительство, Царствие Небесное, царство благодати. Это не натуралистическое противопоставление абстрактного, безличного добра и зла, как в естественных языческих религиях: там оно, несмотря на резкое разделение, противопоставление и дуализм, всё же оставалось в естественных границах, не выходило из царства природы; и не абстрактное противопоставление, как в философских религиях: сущее Парменида, идея блага и царство идей Платона вневременно, а не вечно. Язычники не знали различия логической вневременности и онтологической вечности; первая безлична, вторая – личная. Но личность, лицо, взгляд, видение открывается только в Библии. В Старом Завете: сотворение человека по образу и подобию Божию. В Новом – вочеловечение Бога: Христос – истинный Бог, истинный Человек. Поэтому в язычестве бессмертие понималось или

натуралистически, как временное продолжение той же земной жизни, или абстрактно: абстрактное и в конце концов безличное бессмертие. Но уже в Старом Завете появляется идея воскресения и жизни вечной. Вначале новая для всего язычества идея вечной жизни относится к вечной жизни избранного народа, потом – к Мессии грядущему, и «когда исполнились времена», она реализовалась в Христе, Христос говорит: «Я есмь воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет» (Ин. 11:25). «Верующий в Сына имеет жизнь вечную» (Ин. 3:36). Не получит, а уже имеет. «Ядущий Мою плоть и пьющий Мою кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день» (Ин. 6:44). Это уже о Евхаристии, о конкретном, духовно-телесном прикосании к Богу, которое и дает личную вечную жизнь и уже есть вечная жизнь, как прикосание к ней. «Заповедь Его (Бога. – Я. Д.) есть жизнь вечная» (Ин. 12:50). Эти слова Христа надо понимать не моралистически и не метафорически, а буквально: вечная жизнь – Христос, вкушение Его плоти и крови – конкретное, духовно-телесное общение с Богом, наконец – заповедь Божия. С точки зрения нашего, павшего в Адаме разума, здесь смешение различных категорий: личность Христа, прикосание к Богу, заповедь Божья, то есть Его повеление и слово. И в то же время – мое реальное личное бессмертие. Для нашей воли это смешение категорий – соблазн, для нашего разума – безумие, как и слова Христа: «Я есмь путь и истина и жизнь». Мой ветхий Адам во мне разделяет теоретическое и практическое, понимает истину как абстрактное соответствие, жизнь понимает как мое временное состояние, путь – как направление в пространстве или во времени. Чтобы понять религиозный смысл слов Христа, надо понимать их онтологически: Слово, ставшее плотью, открывает смысл фактичности, то есть сотворенности и телесности; само вочеловечение Бога открывает мне конкретное, духовно-телесное единство моего сокровенного сердца человека. Оно требует изменения всей моей сущности, моего взгляда, видения, строя моей души и ума. Апостол Павел говорит: «преобразуйтесь обновлением ума вашего» (Рим. 12:2), он требует «обновиться духом ума... и облечься в нового человека, созданного по Богу» (Еф. 4:23–24). «Итак, кто во Христе, тот новая тварь; древнее прошло, теперь всё новое» (2 Кор. 5:17). Это снова мое познание, заключенное в познании меня Богом. Тогда объективирующее познание, разделяющее теоретическое и практическое, отпадает, истина становится личной, истина – абсолютная субъективность, Сам Христос, Бог. Для меня же истина и есть истинная жизнь в Боге, путь, взгляд, видение, тождественное видимому.

Язычество не понимало конкретности и субъективности истины, не понимало, что истина – личность, лицо, видение и в конце концов Сам Бог, личный Бог. Поэтому же не понимало, что не только человек бесконечно заинтересован Богом, но и Бог – человеком. Потому человек

и заинтересован Богом, что Бог бесконечно заинтересован человеком. «В том любовь, что не мы возлюбили Бога, но он возлюбил нас» (1 Ин. 4:10). Я ищу Тебя, потому что Ты заставляешь меня искать, Я ищу Тебя, потому что Ты нашел меня (Августин, потом Паскаль).

Так же как и мое видение заключено в видении меня Богом, так же и моя бесконечная заинтересованность Им заключена в Его бесконечной заинтересованности мною. Эта бесконечная заинтересованность Бога человеком реализуется в завете, который Бог заключает с человеком. Ни в одной религии, кроме иудаизма (Старый Завет) и христианства (Новый Завет), нет даже идеи завета между Богом и человеком. Завет, то есть договор, заключают между собою равные. Господин владеет рабом, но не заключает с ним договора. И всё же Творец заключил договор с одной из созданных Им тварей – с человеком, созданным по Его образу и подобию. Уже само сотворение по Его образу и подобию заключает в себе и понятие бесконечной ответственности и свободы человека, и идею завета, реализованного в Христе – Богочеловеке.

То, что я сейчас записал – о вечной жизни в Христе, – именно этого я и не увидел в пустом, невидящем, чужом взгляде. Поэтому он и был мне так страшен: он угрожал моей вечной жизни. Но я уже не живу в непосредственности греха. Я уже познал грех, и мне не нужен оракул, чтобы открыть мне мою вину: бесконечную ответственность, в грехе ставшую моей виной без вины. Я уже знаю: жив мой Искупитель (Иов). Но в пустом, ненавидящем, чужом взгляде я не видел Его. Поэтому и возопил громким голосом. Мой пустой невидящий взгляд был воплем – слышанием моего вопля. В вопле Бог возвращается. Почему Он не вернулся? Почему невидящий взгляд не оставляет меня? Горшок в руках горшечника, я спорю с Ним. Как Иов, повторяю: каплет око мое к Богу, я хочу препираться с Ним, как человек с ближним своим.

«Временем искушение, временем утешение». Меня постигло искушение. Тем большее искушение, что не было в нем никакого искушения, меня ничто не искушало. Я видел само искушение, беспредметное, всеобщее беспредметное искушение, искушение, лишенное всякой соблазнительности, раскрывшееся в полной опустошенности, я видел его в страшном, пустом, невидящем, чужом взгляде, и он не оставляет меня. Христос говорит: «Бог ли не защитит избранных Своих, вопиющих к Нему день и ночь, хотя и медлит защищать их» (Лк. 18:7). И, как псалмист, я воплю: Господи, поспеши, Господи, не умедли.

И в Старом, и в Новом Завете Бог открывается мне, чтобы я познал себя самого. Я познаю себя через Христа и в Христе: в Старом Завете – через ожидание Грядущего, в Новом – через Слово, ставшее плотью, через Его Благую весть.

Но это познание – видение себя в Боге, в Его видении меня. Апостол Павел говорит, что образ, по которому Бог создал меня, – Христос. В Христе я буду искать себя, в безгрешном – себя, грешника. Но как я,

грешник, найду себя в безгрешном? Апостол Павел говорит: сораспявшись Христу. Для этого Он, безгрешный, и взял на Себя грех всего мира, всю вину греха, чтобы в Себе открыть мне меня самого. Вина без вины – крест, Его и мой, вот что прежде всего объединяет меня с Ним, грешника с безгрешным. На меня вина без вины возложена Богом помимо моей воли. У меня и не было воли, не было лица и взгляда, пока Бог не возложил на меня Свою ответственность, чтобы у меня открылись глаза. Как непосильная для меня, она стала моей виной без вины. Христос добровольно взял эту вину на Себя. Тогда Он виноват так же, как и я; даже больше: Он реально принял на Себя грех всего мира, тогда виноват за всех – и за меня. Реально я могу принять на себя вину за моих ближних, за тех, кого я знаю; но и то не полностью: для меня это заповедь, для Него реальность – действительная вина за всех. В этой вине без вины я проклят. И Он проклят. Апостол Павел говорит: ибо написано: проклят всяк, висящий на древе. Он говорит это о Христе.

Видение – симпатическое видение. Если я вижу что-либо, я вижу его как свое: как свое – то, что у меня есть, или как свое, но отсутствующее у меня. Иногда же, если ясно вижу отсутствующее, например восемь блаженств, если есть бесконечная заинтересованность и сила видения велика, вижу отсутствующее как присутствующее, бесконечная заинтересованность отсутствующее делает присутствующим. Это и есть вера,двигающая горами. Могут быть различные степени и качества видения. Например, читая псалмы, я вижу, что он говорит обо мне, что я сам говорю, я отождествляюсь с псалмистом. Но может быть и так, что я внезапно отождествляюсь с теми грешниками, которых псалмист проклинаяет. Например, псалом 6. Удалитесь от меня все, делающие беззакония. Потому что услышал Господь голос плача моего... Да будут постыжены и поражены ужасом все враги мои, да отступят и будут постыжены мгновенно. Читая этот псалом, я вдруг увидел, что я сам враг свой, что я сам совершил беззаконие, сам поражен ужасом, отступаю от себя, постыжен мгновенно. Здесь было какое-то двойное видение: я отождествился и с псалмистом, и с беззаконником: я совершил беззаконие, голос моего плача услышал Господь, обличает меня, я отступаю от себя. И также пророчество Исаии о Христе, гл. 53: нет в Нем ни вида, ни Красоты, чтобы мы смотрели на Него, и нет в Нем благообразия, которое бы нас влекло к Нему. Он был презрен и отвергнут людьми, страдалец, испытавший болезнь, и как человек, от которого мы отвращали лицо; Он был презрен, и ни во что мы ставили Его. Но поистине Он принял на Себя болезни наши и обременил Себя страданиями нашими; а мы думали, что Он поражаем и наказуем от Бога и унижен, но Он изранен был за грехи наши и избит за беззакония наши. Он принял на Себя наказание для спасения нашего, и через его язвы мы исцелились. Все мы блуждали, как овцы, каждый шел своей дорогой; и Господь возложил

на Него грех всех нас. Он был истязуем, и при Своих страданиях не открывал своих уст: как агнец, ведомый на заклание, и как овца перед стерегущим ее безгласна, так и Он не отверзал Своих уст. Темница и суд похитили Его, и о роде Его кто скажет? Он отрезан от земли живых. – За грехи народа Моего Он принял язвы. Праведник, Раб Мой, оправдает многих познанием Его и понесет на Себе грехи их.

Исаия говорит здесь о Христе. И в то же время и обо мне: и я блуждаю, как овца, иду своей дорогой и как часто заблуждаюсь. И мой грех и беззакония, и мои болезни и страдания Он взял на Себя, а я в слабости духа отвергаю Его, в страхе и трепете, в тоске и унынии, в малодушии отвращаю от Него лицо свое. Но в симпатическом видении, в сораспятии Христу, в двойном видении я нахожу в себе то, что люди видели в Нем; в отношении к Нему это было неведением, в отношении ко мне – видение моего невидения: это во мне, именно во мне нет ни вида, ни красоты, ни благообразия, которое влекло бы ко мне людей. Я сам в своих глазах презрен и отвергнут, я сам отвращаю от себя лицо свое. И мне стыдно, когда люди возвышают меня: «высокое у людей – мерзость, перед Богом», мне стыдно, когда люди говорят обо мне хорошо: «Горе вам, когда все люди будут говорить о вас хорошо; ибо так поступали с лжепророками отцы их» – здесь уже Христос говорит мне прямо. И я знаю: когда люди оставляют меня, когда я сам оставляю себя – Бог принимает меня: «Блаженны вы, когда будут поносить вас и гнать и всячески неправедно злословить за Меня; радуйтесь и веселитесь...» (Мф.).

Чтобы понять это пророчество, как и всё, что говорится в Священном Писании, надо видеть всё сказанное в нем симпатическим видением: всё это мое – мое как то, что у меня есть, мое как то, чего мне не хватает, мое как то, чего у меня нет, что у меня есть как отсутствующее. Тогда я сораспинаюсь Христу. Темница и суд похитили Его, Он отрезан от земли живых. Темница и суд еще не похитили меня, я еще не отрезан от земли живых. Но что же я увидел в пустом, невидящем чужом взгляде, как не темницу и суд, похищающих меня? И не был ли я уже отрезан от земли живых в взгляде на себя самого?

Я страдалец, испытывающий болезнь, я изранен и избит за грехи и беззакония свои. А Он изранен и избит за мои грехи, за мое беззаконие. Но и здесь я увижу общее с Ним: ведь последний мой грех, мое беззаконие – это бесконечная ответственность, возложенная на меня Богом, как непосильная для меня, она стала моей виной без вины. Как и на Него, и на меня Бог возложил весь грех мира, всю тяжесть и боль бытия. Сораспинаясь Ему, я вижу: один крест и у Него, и у меня. Но на меня Бог возложил эту ответственность помимо моей воли, в невинности нет ни воли, ни лица, ни взгляда; только бесконечная ответственность, непосильное бремя может открыть глаза невинности; только непосильное бремя дает мне лицо, взгляд, видение. Христос же по Своей воле взял на Себя весь грех мира, всю тяжесть и боль бытия.

Поэтому Он безгрешен, а я грешник. Виноваты же мы оба, и Он больше меня. Он реально взял на Себя весь грех мира, всю вину греха и мою вину; а для меня это заповедь. Я принимаю ее, взяв на себя Его бремя и Его иго. Я принимаю в вопле, в вере, в покаянии. Он освобождает меня от моей вины, берет ее на Себя, Бог возвращает ее Себе. Тогда вина перестает быть виной – уже не culpa, а causa; и в Божественном безумии открывается чудесное *mysterium tremendum*.

Есть еще видение, в котором видимое я уже никак не могу отнести к себе. Если Христос говорит о Себе: Я и Отец одно, то ясно, что я не могу сказать это о себе. И всё же в симпатическом видении я вижу это как заповедь мне: Я вас избрал, итак, будьте святы, как и Я свят, говорит Господь. Будьте совершенны, как совершен Отец ваш небесный, сказал Христос. И в прощальном слове: «Я уже не называю вас рабами... Я называл вас друзьями, потому что сказал вам всё, что слышал от отца Моего» (Ин. 15:15).

Исаия говорит еще об оправдании многих познанием Его (Христа). Мне кажется, это то же познание, о котором говорит апостол Павел: познание себя в познании меня Богом, мое видение в видении меня Богом. В этом видении, заключенном в видении меня Богом, я нахожу своего сокровенного сердца человека.

Кто же мой сокровенный сердца человек? (1 Пет. 3:4). Кто не видел? Кто увидел свое невидение? Кому стало страшно?

Увидев свое невидение, я прозрел. Но ведь мне было страшно, я боялся смотреть на свое невидение, я ушел в страхе и трепете, в тоске и смятении. Значит, невидение оставалось: я видел не свое прошлое невидение, а настоящее; хотя я прозрел, невидение оставалось, я видел, и не видел, и видел свое невидение; и до сих пор вижу, вижу свой невидящий, пустой, чужой взгляд, хожу в страхе и трепете, тоске и смятении.

Мой взгляд – я. Кого я вижу и кто видит? Кто мне страшен и Кто страшится? Я вижу себя, и мне страшен я. Я вижу себя в видении меня Богом. Но ведь Бог видит и меня видящего, и меня, видимого мною.

Вот чего я не могу понять: я вижу свое невидение как настоящее, а не прошлое: сейчас – невидение, и сейчас – видение, видение невидения. Как это совмещается во мне? Если бы я видел чужое невидение – это еще понятно. Но ведь и чужое невидение, чтобы увидеть его, я должен видеть как свое невидение, сделать своим; если и увижу его, то только как свое. Ведь и фарисей не видел невидения мытаря, потому что противопоставлял себя ему, хотел видеть его невидение как чужое, а не свое. Тогда не видел ни его невидения, ни его видения невидения. А друг фарисея видел невидение фарисея, потому что видел его не как чужое, а как свое невидение. Это удивительно: я могу видеть, только свое невидение и не могу видеть чужого невидения; чтобы увидеть чужое невидение, я должен увидеть его как свое невидение, увидеть симпатическим видением. Что всякое

видение – симпатическое видение, я могу понять. Но что симпатическое видение чужого сводится к видению своего – трудно понять. К себе самому у меня симпатическая антипатия или антипатическая симпатия: я люблю себя и ненавижу; интересуюсь собою и опротивел себе; стремлюсь к себе и бегу от себя.

В видении своего невидения и видение и невидение направлены на одно и то же: на меня самого, я и есть мой взгляд; причем не в разные времена, а в одно и то же время. Если бы я прозрел и невидение прошло – было бы одно видение. Но ведь я видел невидение, и невидение оставалось, оставалось и тогда, когда я видел его.

К Христу привели женщину, взятую в прелюбодеянии. По закону полагалось побить ее камнями. Христос сказал: кто без греха, первый брось в нее камень. Обвинители, «услышав это и будучи обличаемы совестью, стали уходить один за другим». Христос сказал: «Женщина, где твои обвинители? Никто не осудил тебя?» Она отвечала: никто, Господи. Иисус сказал ей: «и Я не осуждаю тебя. Иди и впредь не греши». Она не видела своего невидения. Христос увидел ее невидение. Тогда она увидела Его видение ее невидения: и увидела свое невидение, потому что увидела Его видение. И даже ее обвинители – фарисеи – увидели Его видение их активного невидения.

Друг фарисея видел невидение фарисея. Предположим, у мытаря из той же притчи был друг. Его друг видел видение невидения мытаря.

Симпатическим видением я могу увидеть видение невидения моего ближнего. Как понимать это видение чужого видения невидения? Но разве оно чужое? Если я вижу, то оно уже мое: видение моего видения невидения. В видении моего невидения я прозреваю: вижу свое невидение. В видении видения моего невидения не прозревает ли само невидение? Не вижу ли я тогда именно мое видение, так что видение видения невидения есть видение видения?

Не может быть невидение невидения, невидение слепо, невидение невидения – то же самое невидение. Но есть полное прозрение – принятие на себя вины без вины и это же – снятие с меня вины, прощение грехов в вопле – не вижу ли тогда свое видение?

Кажется, что легче увидеть чужое невидение, чем свое; но чужое невидение можно увидеть только как свое и если увидишь свое.

Кажется, что легче увидеть свое невидение, чем свое видение; но как увидеть невидение, если не вижу? Как увидеть, если не вижу свое видение?

Я недоумеваю. Я стою перед некоторым недоумением. Оно стоит передо мною, потому я и недоумеваю. Оно закрывает от меня Бога, мою вечную жизнь, меня самого. Тогда я задаю вопросы: не я задаю вопросы, они стоят передо мною. Потому я и спрашиваю. И последний вопрос: Ты. Как псалмисты, как Августин, как Паскаль, повторяю: я ищу Тебя, потому что Ты повелел мне искать Тебя. Я ищу Тебя, потому что Ты нашел меня.

Не я задаю вопросы – они стоят передо мною. Не я недоумеваю— недоумение стоит передо мною. Передо мною великое *mysterium tremendum*. Я пытаюсь подойти к нему, в вопросах найти ответ – не найти: увидеть, увидеть свое невидение, увидеть свое видение.

Бог видит мое видение, и мое невидение, и мое видение невидения. Я вижу свое невидение в видении Богом моего невидения и моего видения невидения. А если я не вижу? Я не вижу в видении Богом моего невидения? Фарисей не видел своего невидения. Он не видел в невидении Богом его невидения? Что это значит? Как понимать?

Христос сказал: на суд пришел Я в мир сей, чтобы невидящие видели, – это я понимаю. А как понимать дальнейшие слова: чтобы видящие стали слепы?

Я вижу. Я вижу в видении Богом моего видения. Он видит мое Видение. А я? Вижу ли я свое видение? Может, это главный вопрос всей жизни. Если я не вижу свое видение, я ничего не вижу, не вижу и своего невидения; тогда всё тщетно.

Невидение я видел, как отсутствие видения, невидение было присутствующим, присутствовало как отсутствие видения. В пустом невидящем взгляде я вижу себя самого как отсутствующего, как бы умершего. Поэтому я и подумал: не увидел ли я свою смерть? Но нет, это не была моя смерть, это была жизнь *sub specie mortis*. Невидение – жизнь *sub specie mortis*, не жизнь, а смерть, сама эта жизнь – смерть. Тогда видение невидения – видение жизни *sub specie mortis*, и здесь смерть двусторонняя: смерть как вечная смерть, и смерть как избавление от вечной смерти, воскресение в жизнь вечную. Но в пустом невидящем взгляде второго я еще не видел, потому мне и стало страшно. Но сам этот страх, страшное не открыл ли мне двузначность смерти и прежде всего мою мертвость. «Все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились. Итак, мы погреблись с Ним крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни» (Рим. 6:3-4). «Всегда носим в теле мертвость Господа Иисуса, чтобы и жизнь Иисусова открылась в теле нашем» (2 Кор. 4:10). Второго я еще не видел в своем пустом невидящем взгляде, но первое, мне кажется, видел; потому что то, что я видел и вижу в пустом, невидящем, чужом взгляде, это не эмоционально-психологическое состояние, не настроение, а моя ноуменальная сущность: во-первых, моя онтологическая мертвость в грехе, в ветхом Адаме, во-вторых, страх перед нею. Что значит этот страх? Почему он усилился, когда в пустом взгляде я узнал себя? Мне кажется, я увидел смерть как некоторую грань, я увидел двузначность смерти, но второй знак был скрыт от меня, потому мне и стало страшно. Сама смерть не так страшна, она страшна, если двузначна, а второй знак ее скрыт. Через двузначность смерти я увидел свою мертвость, мертвость ветхого Адама во мне и почувствовал мертвость Христа во

мне – Он умер и за меня. Но жизнь Его в моем видении невидения еще не открылась мне, оттого и был страх.

В видении невидения я увидел присутствующее во мне как чужое, уже умершее и отсутствующее. Но есть и другое видение, когда отсутствующее присутствует передо мною, когда вижу его как присутствующее, когда вижу Христа. Это видение видения, жизнь *sub specie Christi*, вечная жизнь.

Я задаю вопросы, я недоумеваю. Не я задаю вопросы, не я недоумеваю: само недоумение стоит передо мною, пустой невидящий взгляд передо мною, он смотрит на меня, смотрит сквозь меня – Я сам стою перед собой, Бог показывает мне меня самого.

Вина непосредственна. В непосредственности она анонимна и слепа. Но сейчас, в грехе, она прозрела. Тогда я разделился: пустой невидящий взгляд – чужой мне. И всё же мой: потому так и страшен, что чужой и всё же мой.

В непосредственности и анонимности вины нет ни ясного разделения на внутреннее и внешнее, духовное и душевно-телесное во мне, ни конкретного единства в моей разделенности. Грех разделил, откровение греха открыло разделение. Слово, ставшее плотью, соединило. Оно Само и было конкретным, фактическим соединением и даст мне и есть единство моего сокровенного сердца человека. Но без откровения греха и Слово не стало бы плотью.

В прозрении вины я сам стою перед самым собою и я сам страшен себе самому. И уже не я недоумеваю, не я страшусь: страх стоит передо мною. Страшное недоумение, *mysterium tremendum* передо мною, оно стоит не только передо мною, оно стояло и перед учениками Христа, перед апостолами: «Когда были они на пути, восходя в Иерусалим, Иисус шел впереди их, а они ужасались и, следуя за Ним, были в страхе» (Мк. 10:32). «И сказал им: что вы так боязливы? как у вас нет веры? И убоялись страхом великим» (Мк. 4:40-41). «Но они не поняли слова сего, и оно было закрыто от них, так что они не постигали его; а спросить Его о сем слове боялись» (Лк. 9:45). «И ужас объял всех...» (Лк. 5:26). «И просил Его весь народ Гадаринской окрестности удалиться от них, потому что они объяты были великим страхом» (Лк. 8:37). Они ужасались, потому что видели Бога телесным зрением. Но ведь телесным зрением они видели только Иисуса, Сына Марии и, как думали, Иосифа. Бога они видели в Нем умным зрением. Для этого Он и явился в унижении, чтобы Его видели умным зрением – верой. Поэтому он и сказал апостолу Петру: блажен ты, Симон, сын Ионин, что не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой небесный. И апостолу Фоме: блаженны невидевшие и уверовавшие.

Если же верующий – в ситуации одновременности с Христом, то и у нас остается этот страх, страх перед *mysterium tremendum* вочеловечения Бога. Ведь тайна вочеловечения именно в унижении, и из Евангелий о Возвышенном мы почти ничего не знаем, кроме Его воскресения. И как при жизни Его многие соблазнялись о Нем, так и мы сейчас соблазняемся. И сейчас Он говорит нам: блажен, кто не соблазнится о Мне.

В послании к Евреям уже через несколько десятилетий после Христа сказано: «Страшно впасть в руки Бога живого» (Евр. 10:31). А псалмист за несколько столетий до Христа говорит: «как страшны дела Твои! Придите и созерцайте дела Бога, страшного в делах Своих над сынами человеческими» (Пс. 65:3, 5).

Мне кажется, кто не почувствовал страшное в себе самом и вне себя как абсолютное страшное, а не только субъективно, кто не увидел Бога как «страшного в делах Своих над сынами человеческими», кто ни разу не «впал в руки Бога живого», кто не почувствовал Его гнева, тот еще не понял всей глубины греха, бесконечности любви в Его гневе, еще не знает Божественное *mysterium tremendum*. Псалмист говорит: «страх Божий начало познания». Сам Бог говорит: Мой страх (Иер., Иез.). Не я

страшусь: страх стоит передо мною. Не я недоумеваю – недоумение стоит передо мною. Не я не вижу – невидение стоит передо мною, я вижу его. Не я смотрю, а на меня смотрит страшный, пустой, невидящий, чужой взгляд. Но я вижу его. Тогда не вижу ли в своем невидении и видение видения своего невидения? Не стоит ли передо мною не только мое невидение, но и мое видение?

Когда я увидел в зеркале пустой, невидящий, чужой взгляд, мне стало страшно. Я еще не знал, что вижу его в зеркале, что это мой взгляд. Я видел пустое невидение, само невидение, чужое: не мне чужое, а абсолютно чужое, абсолютную отчужденность, опустошенность. Я видел это уже не телесным зрением, а умным зрением. Когда же понял, что это мой взгляд, я узнал в нем себя; и всё же отчужденность оставалась: я сам стоял перед самим собою, и я сам был чужой себе. Значит, было два акта и два состояния: внезапное видение, или, правильнее сказать, увидение пустого, невидящего, чужого взгляда, и такое же внезапное мгновенное понимание – узнавание чужого взгляда как моего взгляда. Тогда я и увидел невидение, не просто невидение, а именно мое невидение; тогда мне и явилось видение моего невидения.

Два акта и два состояния.

Первый акт: увидение чужого взгляда, чужого невидения.

Первое состояние: страх пустоты и отчужденности взгляда.

Второй акт: узнавание в чужом взгляде своего взгляда, то есть самого себя.

Второе состояние: видение своего невидения, своей отчужденности и опустошенности, страх перед самим собою; вернее, передо мною стоял страх и в страхе я сам перед самим собою.

Уже в первом состоянии был страх: мне стало страшно, когда я увидел невидящий взгляд. Но ведь страха могло и не быть. Почему мне стало страшно? Потому что я увидел не только телесным зрением, но умным зрением, причем страшное было вне меня – ведь вначале я не узнал себя. При этом и внезапное увидение и страх были непосредственными, до рефлексии. Может, я увидел умным зрением анонимную и слепую вину без вины, вину за грех, в котором я не виноват, и всё же это мой грех, увидел сам грех, безличный и абсолютный? Грех опустошает, может, потому и взгляд был невидящим, опустошенным, сама опустошенность?

Узнавание явилось извне и тоже не от меня: как молния с неба. Ведь, узнав в чужом взгляде себя самого, я мог успокоиться. Но я не успокоился, наоборот, страх возрос и до сих пор не оставляет меня. Почему? Откуда это состояние безысходности, безнадежности, опустошенности? Я думаю, в этом узнании анонимная и слепая вина прозрела: я увидел бесконечную ответственность, возложенную на меня Богом, Его дар мне абсолютной свободы, я увидел свое абсолютное несоответствие Его дару; тогда ответственность стала

моей виной, меня охватил страх и трепет; я увидел некоторую абсолютную невозможность: я не могу принять Его бесконечный дар мне, так как он мне не по силам; я не могу не принять Его бесконечный дар мне, так как Он уже дал мне его, возложил на меня Свою бесконечную ответственность. Это состояние полной безысходности, безнадежности, опустошенный взгляд опустошил меня. В полной безнадежности и сокрушении духа Бог дает мне силу моим воплем совершить невозможное: принять Его бесконечный дар, и принятием Его дара в моем вопле Он снимает с меня мою вину, возвращает ее Себе: culpa становится causa. Но этого еще не было. Был страх и трепет, тоска и смятение; и до сих пор не оставляют меня.

Теперь я думаю: если бы в узнании в чужом взгляде себя самого страх не возрос бы, а, скорее, прошел, то узнание было бы естественным и понятным. Но страх не прошел, узнание не было естественным. И не могло быть естественным, ведь уже страх в первом акте и в первом состоянии не был естественным: ведь старик в зеркале не угрожал моему физическому существованию; и не он, а его взгляд угрожал моему ноуменальному существованию. Я видел это не телесным, а умным зрением, было умное видение некоторой, еще не раскрытой, непосредственной, анонимной угрозы. Поэтому и само видение было еще слепым. Во втором акте, в узнании, видение прозрело: я увидел чужой взгляд против меня, чужое видение как свое. Я увидел это видение, уже мое видение: я увидел свое видение, я увидел умным видением умное видение, и оно пришло не от меня: я увидел свое видение в видении меня Богом. Но сразу же оно стало видением невидения. Но, не увидев видения, я не увидел бы и невидения.

Я всё время соединяю телесный взгляд с умным взглядом, духовным. Но ведь он уже соединен: телесный взгляд говорит, значит, не только телесный. Не я соединяю. Слово, ставшее плотью, соединило. Для того Слово и стало плотью, чтобы соединить во мне разделенное моим грехом.

Невинность живет во взгляде на нее Бога, в Его видении, но не знает, что живет в Его взгляде, не видит Его видение. Извергнутый из уст Его (Апок.), из Его видения, я живу в рефлексии и самообъективировании, я знаю, но знаю вне Его видения в субъект-объектном знании, в знании, предмет которого только предполагается, никогда не есть, недостижим для меня; так как это только мысль о предмете, которая есть мысль о мысли о предмете, мысль о мысли о мысли о предмете... В этой рефлексии, извергнутый из Его видения, я знаю, но знаю только знание, знание о знании, знание ни о чем, и в конце концов, теряю и себя самого в мерзости запустения, в геенне огненной, и уже ничего не вижу. Находясь только в Его видении, я живу в Его видении, в добре, но не знаю и не вижу. Извергнутый из Его видения, я знаю: знаю, что знаю; знаю, что знаю, что знаю, но нет того,

что я знаю, и я тоже не вижу. Непонятное для нашего разума совмещение извержения из Его видения и принятия в Его видение дает мне взгляд, и я вижу. Находясь одновременно и внутри Его видения и вне, одновременно и участник Его видения и созерцатель, созерцатель своего участия, я вижу: я вижу Его видение, вижу Его видение в Его видении, в Его видении моего видения. Тогда вижу свое видение. Совмещение «внутри» и «вне», причем и «вне» – внутри, совмещение участия и созерцания, причем и созерцание – в участии в Его видении моего видения, и есть видение видения. Это и есть Его любовь в Его гневе. И это вера. Поэтому в вере дважды два момента.

I. Вера – видение видения. Во-первых, вера – Божья вера. Христос говорит: «имейте веру Божию» (Мк. 11:23). Божья вера – это новая реальность, подлинная реальность, которую Бог дает мне. Вера – видение. Как праведность – Божья праведность, которую Бог дарит мне, грешнику, но моя собственная праведность – неправедность, фарисейство, так и вера – Божья вера, а как моя собственная вера – вера не в Бога, а в свою веру; вера в веру – уже не вера, а неверие и фарисейство. Во-вторых, Божья вера – моя вера, мое лицо, мой взгляд, мое видение: видение видения, которое дает мне Бог. Имея Божию веру я уже одно с тем, что имею, я – новая тварь: «Итак, кто во Христе, тот новая тварь; древнее прошло, теперь всё новое» (2 Кор. 5:17). Тогда оба момента веры – одно, одна живая вера. Если же этого нет, если вера разделяется – ее и нет. Остаются только схемы веры, неэкзистенциальные абстракции. Или вера становится верой в свою веру, а не в Бога. Это уже вера в себя, в свою праведность: «Ибо, не разумея **праведности Божией** и усиливаясь поставить **собственную праведность**, они не покорились праведности Божией» (Рим. 10:3). Собственная праведность и есть вера в себя, в свою веру, потеря первого, онтологического, трансцендентного момента веры.

Я верю не потому, что знаю, не разумом, а против разума. И не волей – воля желает только одного: утвердить себя – я верю не волей, а именно неволей. Я верю потому, что Бог делает меня «новой тварью». Поэтому вера онтологична; новое бытие, которое дает мне Бог. Но это новое бытие, новая сущность – моя сущность, мой строй души, мое лицо и видение, мой взгляд. Это уже я, и я верю всем сердцем, всею душою, всем разумением своим – именно своим. Два момента или координаты веры: вера не от меня, от Бога, и Бог может обратить меня помимо моего желания и против моей воли, как Он Савла сделал Павлом. Эту координату веры соединяют с предопределением, и Христос, особенно в Евангелии от Иоанна, и апостол Павел говорят о предопределении: «Никто не может прийти ко мне, если не привлечет его Отец, пославший Меня» (Ин. 6:44). «Я избрал вас от мира» (Ин. 15:19). «Отче! которых Ты дал Мне...» (Ин. 17:24). И в синоптических Евангелиях Христос говорит о предопределении, например в притче о добром семени и плевелах (Мф. 13:24,38), о разделении овец и козлов (Мф.

25:32-46), в притче о талантах. Апостол Павел: «Бог, **избравший** меня от утробы матери моей и **призвавший** благодатию Своею...» (Гал. 1:15). Первая координата веры – Божья вера: вера как новое бытие, которое Бог дает мне, как Его дар мне, независимо от моей воли и моего желания, иногда даже против моей воли и против моего желания. Мне кажется даже, нет еще и веры, если я никогда не почувствовал своего противодействия Богу, не почувствовал, что верю против своего разума и желания, не волей, а неволей, что не я иду к Богу, а Он тащит меня к Себе, а я, «как лошак несмысленный», противлюсь (Пс. 31:9). Божья вера – это Его видение меня, которое Он дает мне увидеть. Вторая координата веры – **мое** видение, видение видения, которое Он даст мне, ее можно назвать субъективной верой или абсолютной свободой. И об этой координате говорит и Христос, и апостол Павел: «Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его» (Мф. 11:12). «Просите, и дано будет вам; ищите, и найдете; стучите, и отворят вам» (Мф. 7:7). «Если кто **хочет** идти за Мною...» (Мф. 16:24). «Придите ко Мне, все труждающиеся и обремененные...» (Мф. 11:28). Таких изречений можно найти очень много, вся проповедь Христа говорит о них. И апостол Павел: «Итак мы... от имени Христова просим: примиритесь с Богом» (2 Кор. 5:20). «Мы же, как споспешники, умоляем вас, чтобы благодать Божия не тщетно была принята вами» (2 Кор. 6:1). Значит, человек может и не принять благодати, и не примириться с Богом.

И в Евангелиях, и в посланиях, и еще в Старом Завете обе координаты веры не соединены и не разделены. Их разделение приводит к квиетизму или фатализму. Но ничегонеделание тоже делание, и невыбор – выбор невыбора. Человек, павший в Адаме, уже заключен в свободу выбора, раб свободы выбора. Фатализм же детерминирует предопределение, тогда это уже не Божественное провидение, а естественный порядок природы. Так же, а может, еще более противоречиво соединение обоих моментов – синергетизм: Бог не может дать человеку веры, если до этого человек не хочет верить; но одно желание веры, то есть субъективная вера, тоже недостаточно. При таком понимании и Божья вера, то есть благодать, – бездейственная, так как не может Савла сделать Павлом; и субъективная вера – желание веры – ничтожна, если сама по себе ничего не может сделать. Но ведь Христос же сказал отцу отрока, которого Он исцелил: «если сколько-нибудь можешь веровать, всё возможно верующему» (Мк. 9:23). И сколько раз Христос говорит о вере, именно субъективной вере, что она горы сдвигает. Традиционное синергетическое смешение желания веры, восполняемой благодатью, и благодати, восполняемой желанием веры, умаляет и веру, и благодать. Тогда желание веры объективируется: если живое желание веры не есть уже вера, то это только бессильное желание желания веры; но это именно отсутствие веры, неверие. Всякое желание – сила, а желание

желания – бессилие. И также благодать, которая не всё может, которая не может неверующего против его воли сделать верующим, бездейственная, никому не нужная благодать. Это не благодать, и Бог, посылающий такую благодать, не всемогущий Бог, Вседержитель, Творец всего видимого и невидимого.

Вера – соблазн для моей воли, безумие для разума. Разум никогда не сможет соединить две несовместные координаты веры: видение, которым я вижу видение меня Богом, и то видение, которое я вижу, – Божье видение. В живой вере, в видении видения обе координаты не соединяются, а отождествляются, то есть обе – одно: я ищу Бога, ищу и люблю Его всем сердцем, всей душой, всем разумением своим – именно своим. И второе: я люблю Его, потому что Он возлюбил меня, я ищу Его, потому что Он нашел меня.

II. В вере, или в видении, есть еще одна несовместность – две несовместные координаты: я, грешник, полагаю Божью праведность не за заслуги, которых у меня нет и не может быть, а даром. Но как только я припишу эту праведность себе, я уже потерял ее. Я не могу утвердиться в ней, как только утверждаюсь в ней, утверждаюсь в своей праведности, а не в Божьей. Поэтому и получив праведность, остаюсь грешником – праведным грешником. Я праведный – только признавая себя грешником, но, как только признаю себя праведным, я грешник и лицемер, как фарисей из притчи.

Я, маловер, верящий только в себя, получаю Божью веру. Я уже имею ее. Но если мне никогда не покажется, хотя бы на время, что мне не хватает силы веры, что я теряю веру, что у меня уже нет веры, если мне это никогда не покажется, хотя бы на мгновение, то у меня нет живой веры, веры в Бога, а не в свою веру. Если я никогда не усомнюсь в силе своей веры, даже в своей вере, значит, у меня еще нет живой веры, значит, я верю еще не в Бога, а в силу своей веры, в свою веру, в себя; значит, я еще не встретился лицом к лицу с «Богом, страшным в делах Своих над сынами человеческими». Но кто всегда сомневается в своей вере, в силе своей веры, у кого никогда, хотя бы раз в жизни не явилось ощущение силы его веры, чья вера никогда, хотя бы раз в жизни не сдвинула гору его неверия, кто ни разу в жизни не увидел Провидения, руководившего всей его жизнью, кто никогда не почувствовал всем сердцем, всей душой, всем разумением своим, что всё хорошо, весьма хорошо, тот еще тоже не встретился лицом к лицу с Богом, еще не верит, не может сказать: жив Господь, жива душа моя.

Теперь я сравню две пары координат веры. В первой паре – Божья вера, или видение, которым видит меня Бог, и субъективная вера – видение, которым я вижу, не соединены и не разделены, то есть разумом я не могу их ни соединить, ни разделить. Но в живой вере они отождествлены. Разум не может отождествить обе координаты, но может найти антиномическую формулу или схему отождествления, в крайнем случае, постулировать отождествление двух несовместных для разума

предложений. Но совершает это отождествление вера в некотором созерцании, и это – видение видения.

Во второй паре обе координаты могут разделяться и во времени. Каждую из этих координат я могу рассматривать абсолютно или субъективно:

абсолютно: гнев Божий, Его страх и Его любовь в гневе;

субъективно: некоторое сомнение, сомнение, доходящее до полной разуверенности, сокрушения духа и безнадежности, – видение невидения – искушение; некоторая уверенность, доходящая до полной, абсолютной уверенности, – видение видения, утешение.

Обе координаты несовместны: разуверенность не есть уверенность, и уверенность – не разуверенность. Ошибка синергетизма: частично разуверенность, частично уверенность – немного тут, немного там, как сказал пророк Исаия. Но это уже малодушие и неверие – отсутствие или слабость бесконечной личной заинтересованности. Другая форма его – нежелание и боязнь совершить невозможное, совместить несовместное. Тогда остается только одна из двух несовместных координат, как только одна – она ложь: невидение, пассивное или активное. Пассивное невидение: легкое верие и в сомнении и в уверенности; активное: жестоковейность – упорство в сомнении во всём, кроме себя самого, и уверенность, но только в себе самом – самоуверенность и фарисейство. А за ним – само невидение, не алогичное, а антилогичное; потому что и синергетизм и самоуверенность именно логичны: логичны в своей антилогичности – враждебности алогичному безумному Божьему – Логосу – Слову, это само невидение, отсутствие видения, взгляда, то есть лица, – безличная личина, которую я увидел и всё время вижу за страшным, опустошенным, невидящим взглядом. Это сама антидуховная духовность или духовная антидуховность, ведь бесы тоже духи, только злые.

Обе координаты независимы и несовместны и, как несовместные, отождествлены в вере: разуверенность без уверенности – малодушие, то есть слабость духа; уверенность без разуверенности – вера в свою веру, то есть в себя самого. Вторая координата тоже предполагает первую: иногда в разные времена, иногда в одновременности. Это сказано и в их абсолютных определениях: Божья любовь в Его гневе предполагает и гнев Божий; иначе глаза у меня не откроются: возложение на меня бесконечной ответственности и есть гнев Божий, так как она мне не по силам и, как тварь, я не соответствую ей. Невозможность ни принять, ни не принять ее субъективно есть видение невидения, абсолютно – гнев Божий. Его любовь в гневе открывается в Христе, в Его Благой вести. Но еще до того, как Слово стало плотью, Оно говорило уже в Старом Завете – через пророков и в псалмах. Там Оно было еще только Словом, Грядущим, Его ждали; в Сыне Марии и, как думали, Иосифа оно стало плотью.

Видение невидения без видения видения – уже не видение невидения, а само невидение. Гнев Божий, в котором не открывается Его любовь, – не Божий Гнев, а дьявольский: безличная активность невидения, слепоты и зла. Взаимное отношение видения невидения и видения видения можно определить так: видение видения есть основание бытия видения невидения, если нет видения видения, нет и видения невидения, одно только невидение. Но через видение невидения я узнаю и видение видения, первое – основание познания второго: в первом открывается второе, как в гневе Божьем Христос открыл Его любовь. Видение видения и видение невидения определяют меня как праведного грешника; между ними – активное невидение, само невидение: когда я, получив Божию веру, утверждаюсь в ней, как в своей, тогда заменяю Божью праведность своей собственной и уже не имею никакой.

Обе пары координат определяют некоторое неустойчивое равновесие, в котором я своими силами не могу удержаться. Живая вера – дважды двойное тождество несовместных для разума состояний: абсолютная субъективность и абсолютная абсолютность; Божья сила и устойчивость в моей неустойчивости и слабости. Это сказано в слове Христа апостолу Павлу: «сила Моя совершается в немощи»; и в словах апостола Павла: «когда я немощен, я силен»; и в словах отца исцеленного отрока: «верую, Господи! помоги моему неверию» (Мк. 9:24).

5

Абсолютная вера – дар мне от Бога: «власть быть чадами Божиими» (Ин. 1:12). Это не от меня, от Бога – полное видение. И, как дар мне, – мое, именно мое: мое видение, и я вижу его, вижу видение. Без этого видения видения нет и видения невидения, без веры нет и покаяния. В мгновенном узнании – понимании невидения как моего невидения – я увидел свое видение, иначе не увидел бы и невидения. Но оно ушло так же мгновенно, как и пришло, ушло, не оставив и следа; осталось видение моего невидения – моя вина без вины. Почему ушло? Почему сразу же ушло, не оставив и следа? В видении видения я принимаю на себя бесконечную ответственность, Бог снимает с меня вину. Но видение ушло, вина осталась; остался страх и трепет, тоска и смятение. Почему? Почему, раз получив видение видения, не могу удержать его, почему видение видения сменяется видением невидения, утешение – искушением? Здесь два вопроса. Первый – личный: почему меня не оставляет пустой, невидящий, чужой взгляд? Как отец исцеленного отрока, я всё время повторяю: верю, Господи, помоги моему неверию. Но страшный, пустой, невидящий взгляд не оставляет меня. Второй вопрос: как понимать смену искушения утешением, утешения – искушением? И, наконец, последний вопрос:

почему Христос пришел не только для того, чтобы невидящие увидали, но и чтобы видящие стали слепы?

В рефлексии мое самосознание объективируется: я думаю о себе думающем. Я думающий – субъект; тот я, о котором я думаю, то есть объект моей мысли, реально тот же; тогда я думаю о себе, думающем о себе. В этой рефлексии о себе самом я не приблизился к себе, скорее удалился и, продолжая это объективирование себя, думающего о себе, думающем о себе... всё больше удаляюсь от себя: объект мысли о себе, думающем о себе, не возвращается в субъект. Тождество моего самосознания в рефлексии повреждено: хотя реально субъект и объект мысли один и тот же, но идеально или ноуменально в рефлексии я не могу вернуться к себе. Это идеальное или ноуменальное несовпадение меня как объекта моей мысли со мною как субъектом этой же мысли я реально ощущаю и чувствую, во-первых, в противоречивости своих желаний и поступков, когда хочу одно, а делаю другое, в раздвоении самого желания, в стыде; во-вторых, в воспоминаниях, в воспоминании своей определенной, конкретной вины, в раскаянии и в отвращении к себе самому.

Видение видения – возвращение видения к видящему, самосознание; в отличие от поврежденного в рефлексии объективируемого самосознания видение видения – адекватное, реальное возвращение к себе. Оно объединяется с действием Святого Духа: «Когда же поведут предавать вас, **не заботьтесь** наперед, что вам говорить, и **не обдумывайте**; но что дано будет вам в тот час, то и говорите: ибо не вы будете говорить, но Дух Святой» (Мк. 13:11). Заботы и обдумывание – это и сеть рефлексия и объективирование, свобода выбора, Святой Дух дает видение видения. Апостол Павел: «мы не знаем, о чем и как должно молиться, Сам Дух неизреченными воздыханиями ходатайствует за нас» (Рим. 8:26). «Сей Самый Дух свидетельствует духу нашему, что мы – дети Божии» (Рим. 8:16). Свидетельство Духа моему духу – реальное тождество моего самосознания, то есть лицо, личность, взгляд, видение в видении меня Богом. Тождество моего самосознания – дар мне от Бога: рождение от Бога (Ин. 1:13), рождение от Духа (Ин. 3:8), «власть *быть* чадами Божиими» (Ин. 1:12). Я подчеркнул слово «*быть*», потому что тождество моего самосознания не единство моего сознания, хотя бы и синтетическое, не форма, а именно сущность его – абсолютная инвариантность моей души в видимой временности и прехождении. Скорее, временность и прехождение – форма, в которой мне в грехе является тождественность, то есть абсолютная инвариантность моей души. От этого и отвращение к себе, и раскаяние, и стыд: я тот же и являюсь себе не тем же. Это чувство или ощущение настолько конкретно, что я определил бы его словами: тошно, мутит. Меня мутит оттого, что я тот же – не тот же. Меня мутит, когда я по-настоящему вспомню о каком-либо человеке, который когда-то для меня был самым близким, а сейчас абсолютно безразличен. Меня

мутит от самого слова: прошло, проходит, пройдет. Отчего мутит? Отчего стыд, отчего отвращение к себе? Отвращение в двух измерениях: сейчас – в раздвоенности моего желания, в опустошенности чужого, невидящего взгляда, моего чужого, невидящего взгляда, смотрящего на меня; во времени, когда я вспоминаю себя, каким я был вчера, год, десять, двадцать лет тому назад. Если бы у меня было только аналитическое тожество сознания или только синтетическое единство самосознания, не было бы ни отвращения к себе, ни стыда, на меня не смотрел бы страшный, невидящий, опустошенный, чужой взгляд.

Тожество моего сознания – синтетическое, то есть алогичное тожество различного, тожество не того же самого. Это дар мне Бога, дар, который я не могу принять, потому что мне, как сотворенному, он не по силам, и не могу не принять, потому что я уже получил его. Тогда этот дар мне – реальное синтетическое тожество самосознания, видение видения в видении меня Богом – в грехе и рефлексии повредился и является мне в форме изменчивости и прехождения, в временной форме. Мое самосознание настолько извращено в невозможности ни принять, ни не принять Божественный дар мне, что в рефлексии именно изменчивость и прехождение я принимаю за содержание и сущность своей Души, а единство для меня только абстрактная форма; причем в рефлексии это единство настолько опустошено, что стало только аналитическим тожеством понятия, полюсом интенционального отношения – трансцендентальным ничто. Тогда души и вообще нет. А так как моя инвариантность абсолютна, то есть не подчинена законам времени, то если душа не бессмертна, то ее вообще нет, есть только смена психических состояний. Нет и видения видения, а значит, и видения невидения. Но тогда нет и ощущения вины и сознания греха, нет и стыда, и раскаяния, и покаяния. Тогда на меня не смотрел бы мой пустой, невидящий, чужой взгляд.

Пустой невидящий взгляд опустошает меня, я теряю себя самого: я – не я. Но как я могу сказать: я – не я? Кто я, который не я? Кто я, говорящий себе самому: я – не я? Ведь это не абстрактные теории, не слова, я вижу это, всё время вижу в страшном опустошенном взгляде, не оставляющем меня. Это видит каждый человек, если внимательно посмотрит на себя, если у него хватит смелости взглянуть на себя самого.

В грехе и рефлексии я разделил подаренное мне синтетическое тожество самосознания: я отделил единство и тожество от многообразия и различного, первое я представляю себе как пустое аналитическое тожество понятия, второе – как несоединенное слепое многообразие, источник нечистоты и зла. Но только гипостазировав аналитическое тожество или синтетическое единство самосознания, его можно принять за добро, чистую волю, категорический императив, идею блага или какую-либо другую гипостазированную идею. Само это

дихотомическое разделение есть теоретическая сублимация свободного выбора, то есть греха. Оттого и мутит, что свою синтетическую тождественность – тот же не тот же – я представляю себе в рефлексии: в свободе выбора, во времени, в грехе. Первоначальную слепую, еще не прозревшую тождественность в невинности я потерял, новую в Христе еще не получил: я получаю ее в вере, я призван к тому, чтобы усилием восхитить Царство Небесное. Моя абсолютная инвариантность – вечная жизнь в Христе. Поэтому Христос и говорит о вечной жизни в настоящем времени: «Верующий в Сына имеет жизнь вечную» (Ин. 3:36). «Слушающий слово Мое и верующий в Пославшего Меня *имеет* жизнь вечную и на суд не приходит, но *перешел* от смерти в жизнь» (Ин. 5:24).

Моя абсолютная инвариантность есть действие Святого Духа, потому что Святой Дух, исходящий от Отца, – Божественный ритм, ритм Божественного самосознания, причем личный: ритм как Лицо; поэтому не только идеальное, но реальное самосознание и единство Божественной Троицы. Святой Дух восстанавливает и мое поврежденное в грехе самосознание. Мне кажется, так объясняются некоторые изречения из Евангелия и посланий о Святом Духе и Его действии в нас.

Повторяю основное экзистенциальное, религиозно-онтологическое противоречие, онтологическую невозможность, в которую я заключен и из которой сам, своими силами не могу выйти:

Бог дарит мне Свою бесконечную ответственность, абсолютную свободу. Он уже подарил мне ее, уже возложил на меня Свою бесконечную ответственность, бесконечный дар мне.

Я не могу принять Его дар мне – бесконечную ответственность, она мне не по силам.

Я не могу не принять бесконечной ответственности, она уже возложена на меня.

Эта невозможность ни принять, ни не принять Его дар – мое реальное онтологическое противоречие, реальная противоречивая сущность меня самого. И здесь, как бы в одной точке, в с е й ч а с, заключены и мое отвержение, и мое призвание, и гнев Божий, и Его любовь в гневе. В моем абсолютном несоответствии Его дару, то есть в невозможности ни принять, ни не принять его, абсолютная свобода стала только свободой воли, то есть свободой выбора, мотивированной содержанием выбора и детерминированной его формой. Вернее, не стала, а есть: невозможность ни принять, ни не принять абсолютную, немотивированную свободу и есть материально мотивированная, формально детерминированная свобода, то есть мой грех. Свобода выбора и есть эта невозможность, поэтому и детерминирована – мнимая свобода, и я раб своей свободы, раб своего греха. Это рабство в грехе – невидение. Но здесь же, в этой же точке, в сейчас, и моя абсолютная свобода – видение; Бог уже возложил на меня Свою

бесконечную ответственность: поэтому я не могу не принять ее – тогда вижу, вижу свое видение. Но Его ответственность мне не по силам – тогда не вижу; или вижу свое невидение. В невозможности не принять Его дар я внутри: в видении, в Его видении моего видения и моего невидения; в невозможности принять Его дар – я вне Его видения, не вижу. Но и вне Его видения я внутри, потому что сама невозможность ни принять, ни не принять Его дар мне есть не только рабство в грехе, но и мой вопль, открывающий мне глаза. Именно в полной невозможности какой-либо свободы выбора рождается моя абсолютная свобода – я совершаю невозможное: Бог совершает невозможное для меня – освобождает меня. В одной и той же двойной точке и мое отвержение и рабство, и мое призвание и свобода. Абсолютно эта двойная точка – любовь Бога и Его гнев на меня.

Любовь: Он сотворил меня по Своему образу и подобию.

Гнев: как сотворенный, я не равен Ему, не подобен. Тогда Он обвинил и проклял меня за то, что я не равен, не подобен Ему, за мое абсолютное несоответствие Его дару.

Любовь в Его гневе: Он обвинил и проклял меня, чтобы у меня открылись глаза, чтобы я получил лицо, взгляд, видение. Глаза открываются через грех. Больше ничего я сам не могу сделать, только грешить. Но «так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего единородного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3:16). Тогда Его проклятие стало благословением. Грехом Он и проклял, и благословил меня.

Августин различает три человеческих состояния: возможность грешить; невозможность не грешить; невозможность грешить. Первое состояние он относит к невинности, в невинности, говорит он, греха еще не было, потому что человек сотворен невинным и безгрешным, но свободным, поэтому была только возможность грешить; второе – наше состояние после грехопадения; третье – святость. В определении невинности Августин не прав. Невинность слепа: не имеет ни лица, ни взгляда, ни видения. Она не может грешить, потому что и не знает греха: безгрешна, значит, и не может грешить. Возможность греха и есть грех. Сама невозможность ни принять, ни не принять подаренную мне абсолютную свободу и есть моя детерминированная возможность, или потенциальность: возможность свободного выбора; возможность свободного выбора и есть свободный выбор. Он всегда только возможен и никогда не осуществим, никогда не переходит из состояния потенциальности в состояние актуальности. В этом его детерминированность – моя детерминированность в грехе.

Непонимание невинности происходит от перенесения на Бога категорий времени. Бог сотворил человека по Своему образу и подобию. Бог сотворил человека невинным и безгрешным. Оба утверждения правильны, ложно отнесение их к определенному моменту времени. Бог Вечен, вне времени, для Него всё сейчас. Время –

функция моей свободы выбора, то есть моего греха. И всё равно непонятно и алогично, как и сам грех. Непонятное мы обозначаем словами: «уже» и «еще» – уже нет и еще нет. То, что я называю прошлым, – уже нет, функция детерминированности формы свободного выбора, поэтому в рефлексии и воспоминании представляется как детерминированное предыдущим состоянием: детерминированность формы свободного выбора и есть идея детерминирования. Прошлое получает для меня содержание от объективирования моей самости, то есть моего «я сам»: прошлое я вспоминаю как свое прошлое – если вспоминаю, причем сейчас вспоминаю, а не абстрактно мыслю. Будущее – чего еще нет – я представляю как то, что может быть. Как возможность или потенциальность, представление будущего есть содержание моего выбора, оно одновременно и контингентно, то есть случайно, и детерминировано материально – мотивами моего выбора. Оно контингентно в том смысле, что передо мною в свободе выбора стоят разные возможности, и в свободе выбора мне кажется, что я могу выбрать любую. Но та, которую я выберу, когда выбрана – детерминирована мотивами и моим предшествующим состоянием: не до выбора, а именно как выбранная, она всегда детерминированна. Контингентность выбора относится уже к его форме: сам акт выбора сейчас, то есть сам акт греха, включает в себе представление случайности и сознание ответственности, ожидание и свободу, но только свободу выбора.

Если же в невинности нет ни свободы выбора, ни лица, ни взгляда, то нет и времени. Но мы уже не можем мыслить и рассуждать вне времени. Тогда то, что для Бога одно, хотя бы и как различное, Его вечное сейчас – мы распространяем, раздвигаем во времени. Мы разделяем творение, невинность, возложение бесконечной ответственности, грехопадение, оправдание, спасение, распределяем их по времени. Тогда же возникают человеческие понятия цели и средства. Поэтому, рассуждая по-человечески, мы можем сказать: творение человека по образу и подобию Божьему – намерение и цель Бога. Невинность и безгрешность принадлежит к определению всякой твари: всё, что сотворил Бог, невинно и безгрешно. Виновник же всего один: Творец. Грехопадение – средство для осуществления Божьей цели: прозрение одной из тварей – человека, чтобы он уподобился Своему Творцу.

Невинность и святость не одно и то же: Бог свят, но не невинен, наоборот, виновник (causa) всего. Невинна вся сотворенная Богом тварь: именно потому, что она сотворена, а не сама себя сотворила, она безгрешна, невинна и невиновна. Но поэтому же она и не свободна. Свобода, абсолютная, немотивированная свобода – привилегия одного только Бога. Бог сотворил меня, как и всякое Свое творение, безгрешным и невинным, поэтому несвободным. Бог подарил мне абсолютную свободу, принадлежащую Ему и только Ему. Для нас,

рассуждая по-человечески, это два момента. Для Него – один, так же как и то, что для нас между этими двумя моментами: невинность, грехопадение, прозрение; оправдание и спасение – это уже дает Бог.

Бессмысленно приписывать невинности одновременно и безгрешность и свободу; какая же это невинность и безгрешность, если Адам, находясь в Раю, ни в чем не нуждаясь, непосредственно общаясь с Богом, всё же согрешил, согрешил ради греха. Какой же он невинный? Он хуже нас: он мог не грешить, мы не можем не грешить; он ни в чем не нуждался, мы во всём нуждаемся. Библия ничего и не говорит о свободе Адама до грехопадения; в книге Бытия строго различается два состояния: невинность до грехопадения и прозрение, то есть свобода после грехопадения. У Адама открылись глаза только после вкушения от древа познания (Быт. 3:7). До вкушения от древа познания у него и не было познания, и он не мог знать различия добра и зла, значит, не мог и грешить. Само это противоположение добра и зла и есть первоначальное противоположение невыбора в невинности и выбора в грехе; а за ним – противоположение себя Богу. Но до вкушения от древа познания не могло быть и знания этого противоположения, то есть, свободы выбора.

Адама соблазнила Ева, Еву – змий. Но и змия сотворил Бог. Слова змия (Быт. 3:5) – классическая формула соблазна, то есть соблазнения: «а правда ли?..» Правильный ответ здесь один – устранение соблазняющего вопроса: «Отойди от меня, сатана, ибо ты мне соблазн». Но до грехопадения Ева была невинна, невинность слепа: Ева даже не знала, что есть соблазн, поэтому ответила: нет. Формально ответ был правильный, но она вступила в пререкания с соблазнителем, тогда пала: пала в свободу выбора, в необходимость ответить: да или нет. Тогда у нее открылись глаза – так говорит Библия. Поэтому, я думаю, слова змия надо понимать как непрямую речь Бога, Его речь, преломленную в моем греховном взгляде: чтобы у меня открылись глаза, чтобы я увидел Его бесконечный дар мне. Апостол Павел говорит: «Но Писание всех заключило под грехом, дабы обетование верующим дано было по вере в Иисуса Христа» (Гал. 3:22). «Ибо всех заключил Бог в непослушание, чтобы всех помиловать» (Рим. 11:32). Непослушание, о котором говорит апостол Павел, – грехопадение, если Бог всех заключил в непослушание, то Он и есть последняя причина грехопадения, причем, говорит апостол Павел, это было средством, а цель – помилование по вере в Христа. Христос же – образ, по которому Бог сотворил человека, – так говорит апостол Павел. Поэтому, рассуждая по-человечески, творение по образу и подобию Божьему можно назвать целью, а грехопадение – средством. А виновник (causa) один – Бог.

Тот же, по образу Которого Бог сотворил человека, Тот же и освобождает его от вины без вины: «если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики, и познаете истину, истина сделает вас

свободными. «...» если Сын освободит вас, то истинно свободными будете» (Ин. 8:31–32, 36). Апостол Павел: «Итак стойте в свободе, которую даровал нам Христос, и не подвергайтесь опять игу рабства» (Гал. 5:1). «К свободе призваны вы...» (Гал. 5:13). Истина, которая освобождает, это Сам Христос (Ин. 14:6), то есть Бог, ставший человеком, игу рабства, о котором говорит апостол Павел, – игу греха, свободы выбора. Христос, освобождая от греха, освобождает от детерминированности свободного выбора, то есть от самого свободного выбора, дает абсолютную, немотивированную свободу. Она сказана Христом в Гефсимании: «впрочем, пусть будет не по Моей, а по Твоей воле». А Божья воля – абсолютно свободная, немотивированная. Это не так просто, как кажется; потому что я должен принять эту абсолютную свободу, Божья воля должна стать моей волей. Но то, что я сейчас сказал, уже неверно: если я должен, если я принимаю по долгу, то я уже не свободен: именно не принимаю Божьей воли. В Христе я ничего не должен, Христос верой в Него освобождает меня от всякого долженствования, долженствование и есть рабство. Именно свободный от всякого долженствования и долга, и формального – категорического императива, нравственной и всякой другой обязанности, – и материального – естественной необходимости или рабства своим пожеланиям и прихотям, – именно тогда, когда я от всего свободен и ничего не должен, я и принимаю Божию волю, то есть возложенную на меня бесконечную ответственность и абсолютную свободу. Но сам, своими силами я не могу этого сделать, я совершаю это верой, которую дает мне Бог: но тогда уже не я, а Бог. Мой безбожный разум никогда не поймет этого Божественного безумия: я абсолютно свободен, когда исполняю не свою, а Божью волю, я абсолютно свободен, когда уже не я, а Христос живет во мне (Гал. 2:20).

Труднее всего понять – даже невозможно понять разумом, можно только видеть, видеть верой – не мою свободу в Боге, когда Христос живет во мне, а именно переход к ней, акт принятия Божьей воли. Этот акт и есть безумное Божие: потому что совершаю его я, именно я, никто другой не может совершить его за меня; и в то же время я не могу совершить его, так как я могу только грешить, и совершаю его не я, а Бог. Это безумное Божие – антиномия, в которой оба несовместных тезиса верны и как только они разделяются – нет веры. И вторая антиномия: акта принятия Божьей воли и состояния в Божьей воле, антиномия акта и состояния, о ней говорит Христос в изречении Ин. 9:39. Об этом будет дальше.

Бог сотворил меня, и Бог отвергает меня: извергает из уст Своих (Апок. 3:16), чтобы у меня открылись глаза; отвергает, чтобы принять. Тогда будет два я: я сам, извергнутый из уст Его, рефлектирующий в свободе выбора; и я видящий. Я видящий – это уже не рефлекс невинности, невинность слепа; я видящий – в Боге, в Его видении меня и моего видения. Я видящий – мой сокровенный сердца человек: каким

меня желает видеть и видит Бог. Но разве меня, рефлектирующего в грехе, Он не видит? И меня рефлектирующего Он видит, и я, рефлектирующий и думающий, думаю и не вижу Его в Его видении моего невидения, извергнутый из уст Его. В одной и той же двойной точке я проклят Им и благословен.

Я вижу свое видение. Тогда я в самом видении видения, в видении Богом моего видения. И вот я пожелал увидеть свое видение видения. Что значит: видеть свое видение видения? Видение видения не объективируется, в видении видения я и участник видения меня Богом, и созерцатель своего участия; и внутри – тогда вижу свое видение, и вне – тогда вижу свое невидение. Я сразу и внутри и вне; и «вне» – тоже внутри, внутри видения. Но видение видения видения – это уже объективирование видения, рефлексия, тогда я уже только вне, и нет даже видения невидения, одно только невидение.

Я в одной двойной точке: в грехе и в Боге, в свободе выбора и в дарованной мне абсолютной свободе. Я в некотором неустойчивом равновесии, на грани: уже в грехе я выхожу из-под власти «немощих и бедных вещественных начал», из-под власти природы – животные не грешат. В грехе я выхожу из-под власти природы и подпадаю под еще худшую власть – свободы выбора и греха. В грехе я не вижу, но только через грех откроются мои глаза. В грехе мое невидение активно и вменяется мне в вину. Но Бог не хочет смерти грешника, но чтобы он обратился и жил (Иез. 33:11). Бог дает мне увидеть мое невидение. В одной и той же двойной точке: грех, невидение, видение невидения, видение видения в Христе.

Я в некотором неустойчивом равновесии, на грани: уже не на земле, не под властью «немощих и бедных вещественных начал», но и не на небе: под властью греха. И вот, в этом неустойчивом равновесии Бог дает мне увидеть мое невидение и в невидении увидеть мое видение в Его видении меня. Я вижу свое видение видения. И я пожелал увидеть свое видение видения. Что значит: пожелал увидеть? Пожелал увидеть извне, только извне, абсолютно извне, пожелал увидеть от себя, сам пожелал. И Бог исполнил мое желание: изверг меня из уст Своих, чтобы я увидел извне, только извне, от себя. Но, извергнутый из уст Его, ничего не вижу. Тогда завопил в страхе и в вопле увидел свой страшный, пустой, невидящий взгляд, Бог дал мне увидеть мое невидение, невидение извергнутого из уст Его, невидение желающего видеть извне в рефлексии и в свободе выбора, Бог дал мне услышать мой вопль, потому что он не хочет смерти грешника, но чтобы грешник обратился и жил.

Я живу на какой-то грани, в неустойчивом равновесии. Вот я увидел, увидел в видении меня Богом. Видя в Его видении мое невидение, я вижу Его гнев и проклятие меня. Видя в Его видении мое видение, я вижу Его любовь и благословение. Но пока я вижу «отчасти, как бы через тусклое стекло», я не могу утвердиться в своем видении видения,

само это утверждение и есть успокоение в автоматизме мысли и чувства – рефлектирующие невидение.

Вот я увидел, получил некоторое видение, видение своего видения в видении меня Богом. Я уже не на земле, и не на небе, я в некотором неустойчивом равновесии между землей и небом. И вот я сказал себе: да, я достиг некоторого равновесия, стою прочно; даже не сказал себе, только подумал, мелькнула мысль – только почувствовал устойчивость *своего* равновесия, *свою* устойчивость, и как только почувствовал это, пал, пал на землю и ниже – в самую преисподнюю: я уже потерял только что подаренную мне Божью праведность, заменив ее своей праведностью. Поначалу апостол Павел сказал: «ты думаешь, что стоишь? Бойся, как бы не упасть».

Я могу утвердиться и в видении невидения – в покаянии. Тогда это ложное, фарисейское покаяние: игра в покаяние от гордыни, лицемерия или легкомыслия. Теоретическая аналогия к ложному покаянию или игре в покаяние – игра в сомнение: самоуверенное самодовольное сомнение. Теоретическая аналогия к фарисейскому утверждению в своей праведности: уверенность в своем уме, и так как в своем – то глупость; это теоретический абстрактный догматизм.

Мне угрожает мое невидение: моя собственная праведность, мой собственный ум. Мне угрожает устойчивое – моя устойчивость, мой автоматизм мысли и чувства. Это искушение; и в этом же искушении я вижу утешение, смысл смены утешения искушением. В моем крушении и падении, в моем вопле, в слышании своего вопля, беспредметно-всеобщего вопля, в неустойчивости моей устойчивости и моего равновесия – моя сила и крепость. Потому что тогда уже не я держу себя – Бог держит меня: «Ангелам Своим заповедает о Тебе... На руках понесут Тебя, да не преткнешься о камень ногою твоею» (Пс. 90:11-12). Это сказано о Христе; это сказано и о всяком верующем в Него.

Апостол Павел говорит: «Знаю человека во Христе, который назад тому четырнадцать лет... восхищен был до третьего неба. И знаю о таком человеке... что он был восхищен в рай и слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать. □ ... □ И чтоб я не превозносился чрезвычайностью откровений, дано мне жало в плоть, ангел сатаны, удручать меня, чтоб я не превозносился. Трижды молил я Господа о том, чтобы удалил его от меня, но Господь сказал мне: „довольно для тебя благодати Моей, ибо сила Моя совершается в немощи“. И потому я гораздо охотнее буду хвалиться своими немощами, чтобы обитала во мне сила Христова... ибо, когда я немощен, тогда силен» (2 Кор. 12:2-4,7-10).

Я не был вознесен до третьего неба. Я не слышал неизреченных слов. Но может, каждый человек бывает вознесен до третьего неба, только не видит? И каждый слышит неизреченные слова, но не понимает, как каждый вопит, но не каждый слышит свой вопль? И каждый имеет свое жало в плоть, только не понимает, к чему оно, и даже не знает, что ему дано жало в плоть, что Бог дал ему жало в плоть, чтобы удручать его. Может, Бог послал мне страшный, пустой,

невидящий взгляд, чтобы он постоянно напоминал мне о моем жале в плоть, чтобы я не успокоился в устойчивом, в автоматизме мысли, чувства и повседневности?

6

В Евангелии есть жестокие изречения. Во всяком случае, такими они кажутся моему самоуверенному, павшему в Адаме разуму, моей упрямой, жестоковой воле, моей сентиментально-чувствительной душе.

1. Христос ничего не требует от меня, никаких ограничений, наоборот, Он пришел, чтобы освободить меня от всех ограничений, сделать свободным, освободить от греха и страдания. Но условие этой свободы и освобождения от страдания очень жестокое – еще большее страдание: полное отречение не только от мира, но и от всех своих желаний и своих привязанностей, от себя самого.

2. Христос говорит о вечном осуждении, вечной муке – геенне огненной. В этих словах страшны не осуждение, не мука – их достаточно и в жизни, и я заслужил их, страшна вечность осуждения и муки.

3. Христос говорит: «На суд пришел Я в мир сей, чтобы невидящие видели, а видящие стали слепы».

1. Я всё время повторяю: в одной и той же точке грех и святость, страдание и радость, зло и добро. Благая, то есть добрая и радостная, весть – самая страшная и жестокая: «Если кто приходит ко Мне, и не возненавидит отца своего и матери, и жены и детей, и братьев и сестер, а притом и самой жизни своей, тот не может быть Моим учеником; и кто не несет креста своего и идет за Мною, не может быть Моим учеником» (Лк. 14:26–27).

Кто ненавидит своих родителей, тот плохой сын и нарушает пятую заповедь: чти отца и мать твою. Христос не призывает к нарушению пятой заповеди, наоборот, он упрекает фарисеев за то, что они нарушают ее, и Сам Он на кресте помнил о Своей матери. Он призывает не к ненависти, а к любви, даже к врагам. Любовь к ближнему, говорит Он, одна из двух заповедей, на которых стоят закон и пророки. Как понимать изречение Лк. 14:26–27?

Христос принес не мир, но меч (Мф. 10:34; Лк. 12:51). Этот меч – отречение, отрезание от себя не только мира, но и себя самого. Апостол Павел: Господом моим Иисусом Христом мир распят для меня, и я для мира. Я сам – это все мои мысли и намерения: и злые, и добрые, и греховные, и праведные; все они, и добрые, – как мои мысли, мои намерения – злые. Я должен отречься от некоторого коэффициента, сопровождающего все мои мысли, намерения, дела. Этот коэффициент – свое, я сам. Какой-то оттенок, даже оттенок оттенка всякой моей мысли, всякого моего намерения, самого истинного, самого доброго и святого – ложь, грех и зло. Я должен отречься от этого оттенка оттенка

всех моих мыслей, чувств, желаний; не от самих мыслей, чувств, желаний, а именно от оттенка оттенка их. Я сказал: должен отречься – это уже неверно. Если я должен, если я отрекся по долгу – мое отречение ничего не стоит, такое отречение еще более сильное утверждение своей воли – своего. Христос от всего освобождает меня, от всякого долженствования; и от меня самого. Он не требует, а просит, увещевает, любит меня. Это самый сильный деспотизм – жестокость и деспотизм любви (Розанов).

В Гефсимании, ужасаясь и скорбя, Христос молился: «если возможно, пронеси эту чашу мимо Меня; впрочем, пусть будет не как я хочу, а как Ты хочешь». Это формула абсолютной свободы и для меня. Здесь нет никакого долженствования, никакого императива. Наоборот, Христос просит, если возможно, пронести чашу мимо Него; но свободно подчиняется – принимает Божью волю, Божья воля становится Его волей, а Божья воля – абсолютно свободная, даже мотивированная. Здесь двойная свобода – два момента Евангельской свободы: свободный акт принятия Божьей воли и состояние в свободе Божьей воли.

Отречение от своей воли не императив мне, Ее долженствование, а абсолютно свободное преобразование обновлением ума (Рим. 12:2), обновление духом ума, облечение в нового человека, созданного по Богу (Еф. 4:23–24). И в то же время это облечение в нового Человека, осуществляемое мною, осуществляется не мною, а Богом. Апостол Павел говорит: уже не я живу, Христос живет во мне.

Отречение от своей воли – обращение. Обращение одно – единственное. И как одно и единственное совершается множество раз: вся жизнь, каждый день, каждый час – обращение, если этого нет, наступает самоуспокоение в автоматизме мысли и чувства – пассивное или активное невидение. Каким образом одно и единственное есть многое и как многое каждый раз одно и то же? Но не так ли и *сейчас*, то есть мгновение? Ведь и *сейчас* – одно и единственное и каждый раз как *сейчас* – одно и то же и единственное *сейчас*, хотя и другое: одно и то же как другое и не то же. Поэтому непонятно, что значит *сейчас*, которого сейчас нет. Но в воспоминании и рефлексии я вспоминаю *сейчас* даже многие *сейчас*, которых сейчас уже нет. Когда вспоминаю? Только *сейчас* снова в одной двойной точке и то, что *есть* – *сейчас*, и то, чего нет, что *не есть* – *сейчас*, которых нет, которые только вспоминаются; но вспоминаются *сейчас*. *Сейчас* – состояние бодрствования, бдения; воспоминание – состояние некоторого автоматизма мысли, чувства и повседневности – если только не оживляет во мне реально сейчас, которого сейчас нет, то есть не присутствует сейчас как жало в плоть, как свершение и полнота времен. Воспоминание как автоматизм мысли и повседневности – состояние, противоположное бодрствованию; тогда не жизнь, скорее сон. Я живу только *сейчас*. Но большая часть жизни проходит не

сейчас, а в воспоминании прошлых сейчас в автоматизме мысли, чувства и повседневности. Тогда не жизнь, скорее сон, смертный сон.

Обращение – призывание и переход к бодрствованию, обращение – сейчас. Я живу во времени, в свободе выбора, в автоматизме мысли и повседневности. Я сотворен по образу и подобию моего вечного Творца. Тогда призван, во всяком случае зван Им: прикасаясь к вечности. Это разрыв времени мгновением – обращение. В мгновении я касаюсь вечности, во времени это мгновенное прикосновение расширяется: как бы аналитическое продолжение во время; и некоторое время я живу в расширенном, продолженном во время мгновении. Весь этот временной промежуток расширенного мгновения – утешение: у меня сохраняется видение моего видения, видение в видении меня Богом. Но наступает затухание продолжения мгновенного касания, затухание – во времени; продолжение теряется во времени, в рефлексии, в объективировании, наступает искушение: невидение.

В этом описании обращения, смены искушения утешением, утешения – искушением есть всё же погрешность, даже ошибка: я хотел дать объективное описание и ввел временную координату, а обращение не объективно, но абсолютно и абсолютно субъективно, и время в обращении – знак фактичности и контингентности и уже не время, но свершение и полнота времен. Я совершил ошибку, но эта ошибка поучительна: обращение осталось в пределах естественного, но оно не естественно, описание правдоподобно, но правдоподобие и есть ложь: подобосущие, а не единосущие, то есть арианство.

Если намерение, хотя бы и доброе, я чувствую как *свое* намерение, *свое* решение, то, как *свое*, оно уже стало дурным и греховным: это уже моя собственная праведность, а не Божья. Тогда я говорю: я падаю и поднимаюсь, падаю и снова поднимаюсь, и так иду вперед: совершенствуюсь. Это уже чистое фарисейство. Я иду только к греху. Я могу только грешить. Потому что всё, что я сам делаю, сам от себя делаю, я делаю в свободе выбора, а в свободе выбора выбираю не Бога, а себя самого, что бы я ни выбрал; иду не к Богу, а к себе самому. Не я иду к Богу: Бог тащит меня к Себе, я же, «как лошак несмысленный», противлюсь. Кто этого не чувствует – льстит себе, верит еще не Богу, а себе самому.

Это не значит, что у меня нет бесконечной заинтересованности Богом. Она есть. Апостол Павел говорит: «желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу. Добра, которого хочу, не делаю, а зло, которого не хочу, прилежит мне» (Рим. 7:18–21). Но самый большой соблазн появляется, когда я делаю добро, иду к Богу, а думаю, что сам совершаю добро, сам, по своему решению иду к Богу. Тогда уже не иду к Богу, и само добро, осуществленное мною, станет самым большим злом: лицемерием и фарисейством или формальным по долгу легализмом; о нем и сказано: «ты ни холоден, ни горяч; о, если бы ты был холоден или горяч! Но поелику ты тепл, а не горяч и не холоден, то

извергну тебя из уст Моих» (Апок. 2:11–16). А о фарисействе: «Ибо ты говоришь: „я богат, разбогател и ни в чем не имею нужды“; а не знаешь, что ты несчастен и жалок, и нищ и слеп и наг» (Апок. 3:17).

Одного самоотречения мало. Чтобы самоотречение не стало воспитанием воли, фарисейским путем совершенствования, надо отречься от *своего* намерения, отречься от некоторого коэффициента, сопровождающего всякую мою мысль и намерение; этот коэффициент – я сам, свое. Иначе намерение объективируется, станет намерением намерения отречься, намерением намерения намерения... Само намерение, уже как намерение, мое намерение, есть намерение намерения, тогда объективируется. Это можно назвать теоретическим рефлексом лживости намерения. Практически намерение, как человеческое намерение, лживо: лицемерие думать, что я совершаю что-либо хорошее, намереваясь или сам решая совершить его; потому что мое намерение сразу же сопровождается самоудовлетворением, я нравлюсь самому себе, то есть самодоволен. Самоудовлетворение, хотя бы нравственное, хотя бы самое идеальное, – лицемерный синоним самодовольства.

Обращение – не намерение, не совершенствование, а акт: акт обращения. Условно, по аналогии, назовем его путем обращения: потому что оно одно, и всё же не одно, а многое, и как многое – одно; совершается много раз и каждый раз, как одно и то же покаяние – обращение, как одно и то же, хотя и не одно и то же. Само название акта обращения путем обращения – погрешность моего обращения, погрешность всей моей жизни, понимание всей моей жизни как некоторой погрешности.

Путь совершенствования выбирают, принимают в результате решения «работать над собой», «совершенствоваться». Это путь искренней лжи или лживой искренности. Путь обращения не выбирают, на путь обращения становятся. И не сам человек становится на путь обращения, Бог ставит его: призывает и повелевает, как Христос призвал Савла.

Бог ставит меня на путь обращения, а я по маловерию, по слабости духа схожу с него: тогда лицемерно, искренне лицемерно называю его путем совершенствования. Я живу сейчас: того, что было, уже нет, того, что будет, еще нет. Я живу сейчас, но всё время забываю его, засыпаю и уже не живу; а только существую в воспоминаниях, в устойчивом, в автоматизме мысли и повседневности. Я имею в виду автоматическое воспоминание в малодушии и бесовском парении мыслей или в сентиментально-душевной чувствительности. Но есть другое воспоминание, актуальное, когда в сейчас живет и прошлое, и, может, и будущее – свершение и полнота времен. Я живу сейчас, но не могу удержаться в нем, убегая в сон, в пассивные воспоминания, в автоматизм мысли и чувства. Как понять эти смены бодрствования и сна? Не сейчас проходит, а я по слабости духа бегу от него, бегу от

Бога. Но что значит: снова сейчас, многие сейчас? Это непонятная погрешность моего сейчас, погрешность меня самого, я сам как погрешность.

Есть неприятный привкус в словах; заботиться о своей душе. Христос сказал: на что человеку целый мир, если он повредит своей душе? Но как человек больше всего вредит своей душе? Христос сказал: «кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее» (Мф. 16:25), «Любящий душу свою погубит ее» (Ин. 12:25). И еще: заботьтесь прежде всего о Царствии Божием, и всё остальное приложится вам: приложится и спасение души. Не я должен заботиться о ней, Бог заботится, Он больше меня заинтересован в сохранении моей души. Поэтому заботиться о своей душе и значит: не заботиться о ней.

Заботы о своей душе так же эгоистичны, как и заботы о своем материальном благополучии и о своих прихотях; в конце концов, тоже мирская забота: противоположные понятия принадлежат к одному роду, два полюса того же самого. Христос говорит не о заботах, а о ненависти к своей душе. Тогда Бог и сохраняет мою душу в жизнь вечную. Не мне это надо, а Ему. Что мне на небе, что на земле, когда Ты со мною. Когда Бог со мною, мне ничего не надо. Ему надо сохранить меня в жизнь вечную.

В заботах о своей душе, так же как и в пути совершенствования, есть намеренность. Намеренность требует и создает некоторые технические навыки – привычку: автоматизм мысли, чувства и повседневности. Это уже буква, убивающая дух. В автоматизме мысли и чувства усыхает моя душа. Богу не нужна усохшая душа.

Если я говорю об усыхании души, если прошу: да не усохнет душа моя, то не потому, что забочусь о ней: заботиться о своей душе и значит не заботиться о ней. Душа усыхает в автоматизме мысли, чувства и повседневности, в намеренных заботах о ней, наконец в опустошенности искушения. Усыхание души я увидел в опустошенности невидящего взгляда, эта опустошенность и есть усыхание души, смерть при жизни. Не смерть страшна, а смерть при жизни; ад и вечная мука и есть смерть при жизни: опустошенность души.

Опустошенный невидящий взгляд двузначен: сама опустошенность и страх опустошенности: чтобы не усохла душа моя. Если опустошенность еще страшна мне, то еще не усохла душа моя, не совсем усохла.

О изречении Христа, которое приводит евангелист Лука, 14:26. Христос предлагает здесь отказаться не от любви к родителям, а от **своей** любви, то есть от некоторого коэффициента, сопровождающего любовь, чтобы любовь к родителям не стала любовью любви к своим родителям. Я должен возненавидеть не своего ближнего, а **свою** привязанность к нему, чтобы в любви к ближнему не заменить ближнего **своей** привязанностью к нему; тогда я люблю даже не своего ближнего, а удовольствия и радости, которые он мне дает, люблю свою

привязанность, свои привычки, и впадаю в автоматизм мысли и чувства. Но если я одинаково люблю всех своих ближних, никому не отказывая предпочтения, ни к кому не привязываюсь, то я никого не люблю. Это даже и не нравственность, а легализм, и в конце концов, безразличие к своему ближнему; и я снова впадаю в автоматизм мысли и повседневности, из которого своими силами я никак не могу выбраться. Всё равно остается какая-то ноуменальная жестокость и ноуменальное противоречие: я должен возлюбить каждого своего ближнего, как самого себя; но равенство и отсутствие предпочтения в привязанностях – смерть любви. И Сам Христос имел любимого ученика.

Я думаю, это противоречие разрешается в Христе. Он сказал: где двое или трое собраны во имя Мое, там буду и Я.

О печали. В печали тоже есть некоторый соблазн. Печаль, во всяком случае, печаль о Боге свята (2 Кор. 7:10). Я не должен избегать ее, не должен ненавидеть ее, но радоваться. Но любование своей печалью сентиментальная чувствительность и соблазн.

Я не думаю, что объяснил жестокость Благой вести; что эта жестокость – мое жало в плоть, чтобы не усохла душа моя, что эта жестокость – мое высшее благо и радость. Объяснить этого нельзя, можно только указать и сказать: смотри. Для меня же, рефлексирующего в грехе, для моего самоуверенного ума непонятное всё равно останется непонятным и страшное – страшным. Но можно изменить направленность страха. При некотором сдвиге строя души именно непонимание и станет пониманием и страх – страхом Божиим – началом мудрости (Пс. 110:10).

2. Изречения Христа о вечном осуждении, вечной муке и геенне огненной. Мой безбожный самолюбивый разум спрашивает: не всех ли сотворил тот же Бог? Почему же одни пойдут в жизнь вечную, другие – в муку вечную? Я не могу ответить на этот вопрос. Есть вопросы, которые мы уже не можем не задавать. И в то же время не можем правильно спросить, сам вопрос поставлен неправильно; наш разум, наш взгляд преломляется в грехе, тогда вопросы, необходимые для нас, задает в такой форме, что ответа на них нет. Я только попытаюсь освободить вопрос и возможные ответы от неправильных, человеческих представлений вечного осуждения и самой вечности. Вечность – не бесконечное продолжение во времени, не *indefinitum*, а *infiniteum*. Вечность вообще не категория количества, а скорее качества – особое качество бытия. Поэтому Христос иногда говорит о вечности в настоящем времени: не получите, а имеете жизнь вечную. Если уж искать аналогии вечности, то не бесконечное время, а скорее сейчас – аналогия вечности. Поэтому и говорят: вечное сейчас.

Античность не понимала онтологичности вечности, поэтому Платон и мог сказать, что время – подвижный образ вечности. Время именно не образ вечности, скорее невидение и отрицание вечности. Не понимания вечности, мы и вечное осуждение и вечную муку понимаем как

неопределенно долгое, без конца продолжающееся во времени мучение. Но может быть, вечное осуждение и вечные муки – это только один бесконечно страшный миг, бесконечно страшный миг очищения? Может, потому Христос и сказал Марии Магдалине: не прикасайся ко Мне, ибо Я еще не вошел к Отцу Моему? И если Христос, как говорит апостол Павел, был проклят за вину без вины, которую Он взял на Себя, если это действительно проклятие, то ведь не на время? И если на кресте он сказал: Боже Ты, Мой Боже, что Ты оставил Меня? – то ведь тоже не на время; оставление Богом принадлежит к совсем другим категориям, не временным. Вообще вечность не измеряется временем. Может, и каждый человек в некотором мгновении прикасается к вечности: и к вечному блаженству, и к вечному осуждению и муке. Может, последнее я и увидел и вижу в страшном, опустошенном взгляде? Но прикасания к вечности, как и сама вечность, не измеряются временем.

Исаак Сирианин сказал, что адский огонь – это угрызения совести и раскаяние, когда уже нельзя изменить совершённое. Но можем ли мы с уверенностью сказать, что в вечности нельзя изменить совершённое? Скорее во времени мы не можем вернуть прошлое и изменить совершённое; но может, в вечности и совершённое можно изменить и даже сделать совершённое несовершенным? Для Бога нет ничего невозможного.

Христос прямо говорил о вечном осуждении. И в то же время: «Я пришел не судить мир, но спасти мир» (Ин. 12:47). «И когда Я вознесен буду от земли, всех привлеку к Себе» (Ин. 12:32). И апостол Павел: «Ибо *всех* заключил Бог в непослушание, чтобы *всех* помиловать. О, бездна богатства и премудрости и ведения Божия! как непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его!» (Рим. 11:32–33). «А затем конец, когда Он (Христос. – Я. Д.) предаст Царство Богу и Отцу [...] да будет Бог всё во всём» (1 Кор. 15:24, 28). Если Бог будет всё во всём, то уже нет места аду.

Для нашего ограниченного разума вечность осуждения и мук несовместна с их прекращением. Но это так, если вечность понимать как бесконечно долго продолжающееся время. Вечности мы не понимаем, но, во всяком случае, временем она не измеряется. Как апостол Павел, мы можем только сказать, что бездна богатства и премудрости Божией бесконечно превосходит наше ограниченное понимание, а потому и не делать самоуверенных, малодушных или по-человечески жестоких выводов. От нашего малодушия и чувствительности, не понимая серьезности греха и величия Божественного *mysterium tremendum*, мы отрицаем ад и вечное осуждение. От свойственного человеку желания всё объяснить причинно и обязательно обвинить не себя, а своего ближнего, мы придумываем по-человечески жестокие измышления о двойном предопределении, вечном осуждении и аде; бессознательно, а часто и

сознательно, мы предназначаем ад не для себя, а для своих ближних, которые несогласны с нами и мешают нам. Я верю в реальность вечного спасения и вечного осуждения, но снова повторяю: вечность не измеряется временем. Практически к вечному осуждению, мне кажется, правильнее всего относиться так: самых последних и глубоких мыслей своего ближнего я не знаю, а свои мысли знаю. Я знаю только прегрешения их, а не сам их грех. А свой бесконечный грех я знаю. Для меня они только не ведают, что творят; а я ведаю, что творю. Поэтому, может, ад и создан для меня одного. Но если остановиться на этом, не умаляется ли сила любви Христа, сила Его жертвы? Тогда я верю, что моя любовь к Нему сожжет и предназначенный мне адский огонь.

Вечное спасение и вечное осуждение – абсолютные реальности, которые я вижу как бы уже осуществленными в жизни: во мне, в моих ближних, во всём Божественном *mysterium tremendum*, два полюса жизни, реально определяющие меня и мое неустойчивое равновесие, мою неустойчивость, из которой своими силами я никак не могу выйти. Но сейчас, в опустошенности невидящего, чужого взгляда я вижу скорее второй полюс, чем первый.

3. «И сказал Иисус: на суд пришел Я в мир сей, чтобы невидящие видели, **а видящие стали слепы**» (Ин. 9:39).(I)

Это изречение эсхатологическое, так как говорит о последнем суде. Приведу еще шесть эсхатологических изречений Христа.

«Так будут последние первыми, и первые последними; ибо много званых, а мало избранных» (Мф. 20:16).(II)

«Ибо, кто имеет, тому дано будет и приумножится; а кто не имеет, у того отнимется и то, что он думает иметь» (Мф. 13:12 = Лк. 8:18).(III)

«На небесах больше радуются одному грешнику кающемуся, нежели 99 праведникам, не имеющим нужды в покаянии» (Лк. 15:7).(IV)

«Поле есть мир; доброе семя, это – сыны царствия, а плевелы – сыны лукавого; враг, посеявший их, есть диавол; жатва есть кончина века» (Мф. 13:38-39).(V)

«Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего единородного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную. Ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был чрез Него, Верующий в Него не судится, а не верующий уже осужден, потому что не уверовал во имя единородного Сына Божия. Суд же состоит в том, что свет пришел в мир» (Ин. 3:16-19).(VI)

«Слово, которое Я говорил, оно будет судить его (неверующего. – Я. Д.) в последний день; ибо Я говорил не от Себя, но пославший Меня отец, он дал Мне заповедь, что сказать и что говорить; и Я знаю, что заповедь Его есть жизнь вечная» (Ин. 12:48-50).(VII)

«Последние» из (II) и грешник кающийся из (IV) – это те же невидящие, которым Христос пришел открыть глаза (I). А первые на (II) и праведники, не имеющие нужды в покаянии, из (IV) – видящие,

которые станут слепы. Мой безбожный разум спрашивает: а если все грешники покаются, на небесах уже не будут радоваться? Можно ответить, что Христос говорит здесь о нашей земной жизни, в Царствии уже поздно каяться. Но это смягчает радикальность изречения. Не напрасно кающийся грешник противопоставляется праведникам, не имеющим нужды в покаянии. Именно потому, что они праведники, им и не нужен Христос. Он Сам говорит, что пришел не к праведникам, а к грешникам: «Я пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию» (Мф. 9:13). Об этом же говорит и изречение (VI). Мне кажется, здесь сказано наиболее радикальное разделение веры и нравственности, освобождение веры от морализирования: самые лучшие и добрые мысли, намерения и дела не могут освободить человека от его внутренней противоречивости и лживости, от тяжести и боли бытия. И сама нравственность, самая высокая нравственность, без веры и покаяния станет безнравственностью: или легализмом, то есть формальным по долгу исполнением заповедей, или фарисейством – лицемерным путем совершенствования, фарисейскими заботами о своей душе; потому что праведность без веры в Бога станет **своей** праведностью, и я уже не смогу удержаться от двух соблазнов: пожалеть себя в своих неудачах и несчастьях и похвалить себя за свои добрые намерения и дела.

Слова «чтобы видящие стали слепы» можно понимать в переносном смысле как предупреждение мне: чтобы видящие **не** стали слепы, или под видящими понимать уверенных в себе видящих, так же как под 99 праведниками – уверенных в своей праведности. Но тогда это уже не праведники, а фарисеи, а уверенные в себе видящие уже слепы. Всё это снова смягчает радикальность слов Христа. Девяносто девять праведников, о которых говорит Христос, настоящие праведники, не нуждающиеся в покаянии; праведниками были и друзья Иова: они и говорили праведно. А Иов говорил неправедно, восстал на Бога, проклял день своего рождения. Но в глазах Бога Иов оказался праведником, а праведники – неправедными. Праведник не нуждается в покаянии; но отсутствие нужды в покаянии – неправедность. Это ноуменальная противоречивость моей праведности, как собственной праведности: как моя собственная праведность – она уже не праведность. Только Бог может дать мне праведность – Свою праведность. Тогда она моя, но как только станет моей праведностью, она уже моя собственная праведность, которой я горжусь, то есть фарисейство.

Также и видение в изречении (I). Видение не устойчивый или постоянный атрибут человека, не естественное состояние. Видит только тот, кому Христос открывает глаза, тогда невидящий становится видящим. Но как естественное, постоянное и устойчивое состояние, видение – слепота и невидение. Поэтому суждение «видящие» из второй части изречения (I) – уверенные в себе «видящие»

не синтетическое, а аналитическое суждение; как синтетическое, оно смягчает радикальность изречения: видение и есть уверенное в себе видение, другого видения у человека нет, вообще нет и не может быть. Поэтому именно невидящего Христос делает видящим – это уже видение в видении меня Богом, о котором говорит и апостол Павел. Видение актуально – именно акт видения, а не состояние, состояние естественно. Трудность и соблазн здесь другой: как сохранить мне видение, полученное в акте видения, чтобы оно не стало уверенным в себе видением, то есть слепотой? Но чтобы ответить на этот вопрос, надо просто переписать всё Евангелие от начала до конца.

Очень часто евангельские изречения смягчают и упрощают, понимая их не буквально, а в переносном смысле; устраняют их противоречивость, но тогда и их религиозный и религиозно-онтологический смысл. Потому что сама вера противоречива для разума: для воли – соблазн, для разума – безумие (Кор. 1:23). Например, в первом блаженстве нищета духом сказана именно в прямом смысле: когда я лишусь самого высокого, что имею, не только душевного, но и духовного, тогда Бог даст мне еще более высокое – Себя Самого. Но человек сознательно или бессознательно желает свой разум поставить выше Бога и контролирует веру разумом. Тогда исключает то, чего разум не может понять, для этого же и из онтологии исключает противоречие, строит онтологию на основе законов тождества, противоречия и исключенного третьего. Но это – античная онтология, основу Евангельской онтологии надо искать в самом Евангелии: Слово, ставшее плотью, то есть вочеловечение Бога, это уже противоречие; если я боюсь противоречия, то я должен отвергнуть Евангелие. Поэтому апостол Павел и говорит: «Ибо слово о кресте для погибающих есть безумие, а для нас спасаемых – сила Божья. Ибо написано: „погублю мудрость мудрецов, и разум разумных отвергну“. □ ... □ ... безумное Божие мудрее людей и немощное Божие сильнее людей... Бог избрал безумное мира, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное; незнатное мира и униженное и ничего не значащее избрал Бог, чтобы упразднить значащее, – для того чтобы никакая плоть не хвалилась пред Богом» (1 Кор. 1:18–19, 25, 27–29). Предпоследняя фраза в переводе смягчена; точно: «несуществующее Избрал Бог, чтобы упразднить существующее». И дальше в том же послании: «если кто из вас думает быть мудрым в век сем, тот будь безумным, чтоб быть мудрым. Ибо мудрость мира сего есть безумие перед Богом» (1 Кор. 3:18–19). И слова апостола Павла нельзя понимать в нравственном или переносном смысле, но в религиозном, причем религиозно-онтологическом. Они тоже говорят об онтологичности и актуальности знания, понимания или видения в видении меня Богом, и о ноуменальной противоречивости моего видения: как мое видение, как мое естественное состояние, в котором я утверждаюсь, оно уже невидение.

Я говорил здесь об онтологичности изречения Ин. 9:39 (I), об онтологичности видения. Но это изречение эсхатологическое, и мой уверенный в себе, самолюбивый разум смущается и соблазняется словом «чтобы»: чтобы видящие стали слепы. Ведь слепота – это гибель, а Христос пришел не погублять души человеческие, но спасать (Лк. 9:56). О эсхатологии я буду говорить дальше, пока же только замечу, во-первых, что Христос для того и пришел в мир, чтобы освободить меня от естественной детерминированности, то есть от детерминизма естественным, которое в грехе стало злом, а значит, и от детерминированности моего видения. Ведь видение, взгляд – это и есть я, мой сокровенный сердца человек. Во-вторых, Божий суд – не человеческий. Чтобы отказаться от человеческих пониманий суда, требуется полное преобразование всего строя души, не нравственное преобразование, а онтологическое; религиозно-онтологическое. Для моего ума, для моей воли это новое понимание – видение всегда будет камнем преткновения: соблазном и безумием. Безумие – совмещение предопределения (V) с моей ответственностью и виной: «за всякое праздное слово, какое скажут люди, дадут они ответ в день суда» (Мф. 12:36); безумно понимание суда одновременно как уже совершённого от века (V), совершающегося сейчас (I), (VI) и в то же время грядущего – будущего суда (Мф. 12:36) (VII). Наконец, безумно понимать суд как свет, пришедший в мир (VI), и «Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Ин. 1:9). Но «безумное Божие мудрее человеков».

Моей самолюбивой воле, моему сентиментальному чувству безумное Божие кажется жестоким. Потому что мой разум не может понять бесконечной ответственности, подаренной мне Богом, которая в грехе стала виной без вины; моя воля не принимает ее и отвергает Божественное *mysterium tremendum*. Но ведь есть же какое-то непонятное, необъяснимое ноуменальное невидение, ноуменальная сонливость. Сколько раз говорит Христос Своим ученикам – тем, которых Он Сам избрал от мира: «Неужели и вы еще не разумеете?» (Мф. 15:16). «Неужели и вы так непонятливы?» (Мк. 7:18). «Еще ли не понимаете и не разумеете? еще ли *окаменено* у вас сердце?» (Мк. 8:17). Наконец, в Гефсимании, уже идя на крест, Он «начал ужасаться и тосковать. И сказал им: душа Моя скорбит смертельно; побудьте здесь и бодрствуйте» (Мк. 14:33–34). А они трижды засыпали: «ибо глаза у них отяжелели; и они не знали, что Ему отвечать. И приходит в третий раз и говорит им: вы всё еще спите и почиваете? Конечно, пришел час...» (Мк. 14:40–41). И когда мой час приходил, я спал и почивал; и мое сердце окаменено было, и мои глаза отяжелели. Это уже не малодушие, а какая-то бесовская активность малодушия и неверия, бесовское окаменение сердца, бесовское невидение. Страшное для моей сентиментальной чувствительности «чтобы»: *чтобы* видящие стали слепы – это страшность самой жизни, страшность меня самого,

страшность греха, а за этим – непонятное для моего самоуверенного самолюбивого разума величие Божественного *mysterium tremendum*.

Видение – вера, невидение – неверие. С невидением связан страх. Поэтому так часто Христос говорит Своим ученикам: «Что вы так боязливы, маловерные?» (Мф. 8:26). «Что вы так боязливы? как у вас нет веры?» (Мк. 4:40). Апостолу Петру, когда он испугался и стал тонуть: «Маловерный! зачем ты усумнился?» (Мф. 14:31). Начальнику синагоги: «Не бойся, только веруй» (Мк. 5:36).

Ноуменальная жестокость, ноуменальная слепота и сонливость – невидение и маловерие, страх – все три соединены. И для моего самоуверенного разума, для моей самолюбивой воли, для моей сентиментально-чувствительной души слова Христа: **чтобы** они стали слепы – останутся жестокими.

Эту ноуменальную жестокость, слепоту и страх я вижу в опустошенности чужого, невидящего взгляда, он всё время стоит передо мною, не оставляет меня. Это уже не моя опустошенность, а сама опустошенность, опустошающая меня, сама слепота, ослепляющая меня. И в смятении своем говорю: отлучен я от очей Твоих. Услышь, Господи, голос молитвы моей (Пс. 60:2).

7

Передо мною Божественное *mysterium tremendum*. Оно было, есть и будет. Для Бога же – сейчас. И для меня сейчас: в грехе, в сокрушении духа, в опустошенности, в отчаянии и безнадежности, в вопле, в слышании своего вопля, в покаянии и обращении. В пронзении моей души, в пронзении души Богочеловека я участник Его *mysterium tremendum*. В Боге оно сейчас и как бывшее, и как настоящее, и как будущее, и как завершившееся. Для меня во времени оно продолжается. Для меня в пронзении моей души оно сейчас; оно стоит передо мною как прошлое, настоящее, будущее, и я в нем – в том, которое стоит передо мною: то, что я вижу перед собою, то, что стоит передо мною, именно в нем я, и мой сокровенный сердца человек, и я сам – грешник, упорствующий в своем грехе, и грешник, кающийся в сокрушении духа.

Я созерцатель: созерцаю великое и страшное, блаженное Божественное *mysterium tremendum*; созерцаю в страхе и трепете, в удивлении и радости. Я участник – участник Его великого *mysterium tremendum*. Я в нем, его участник, и я, находящийся в нем, созерцаю его: изнутри в видении своего видения в видении Богом моего видения; и извне, извергнутый из уст Его, в мерзости запустения, в геенне огненной, в бесовском ничто – $\mu\eta\ \acute{\omicron}\nu$, и уже ничего не вижу. Тогда воплю, и Бог дает мне услышать мой вопль, увидеть мое невидение и в видении моего невидения увидеть мое видение. Я вижу свое невидение в видении Богом моего невидения и вижу свое видение в видении

Богом моего видения. Между ними – мерзость запустения, геенна огненная, извержение из уст Его.

Я созерцаю то, участником чего одновременно и являюсь, то, в чем я нахожусь; это и есть видение видения, и я одновременно и внутри и вне.

Если я одновременно и участник, и созерцатель, и созерцатель своего участия, то жизнь и мир нельзя понимать в субъект-объектном отношении: мир – не только вне меня; он сразу же и вне меня, и во мне, и я в нем. И второе: отпадает античное представление космоса как благоустроенного мира. Грех уже вошел в мир, тогда нарушил непосредственное, наивное благоустройство невинного мира: он **уже** не благоустроен; и **еще** не благоустроен. Сейчас хозяин его, как сказал Христос, дьявол.

Евангелие дает новое понимание жизни и мира. В Евангельском понимании слово мир четырехзначно. Четыре значения слова «мир», несовместные для разума, вера, и в вере мой сокровенный сердца человек, отождествляет:

I. Мир вне оценки, мир как наличное, непосредственно видимое нами, в котором мы живем, через которое проходим; мир, в котором Бог «повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных» (Мф. 5:45). И также: Ин. 16:21, 16:28, 17, 18 и др.

II. Мир, хотя и павший, но возлюбленный Богом: «Ибо так возлюбил Бог мир...» (Ин. 3:16). Мир, спасаемый Богом, то есть мир как то, что нуждается в спасении, что Бог любит и спасает: «Ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был чрез Него» (Ин. 3:17). И также Ин. 1:29; 6:51; 12:47 и мн. др.

III. Мир как разделенный, противоречивый, как само ноуменальное онтологическое разделение:

«На суд пришел Я в мир сей, чтобы невидящие видели, а видящие стали слепы» (Ин. 9:39).

«Любящий душу свою погубит ее; а ненавидящий душу свою в **мире** сем сохранит ее в жизнь вечную» (Ин. 12:25).

«Огонь пришел Я низвести на землю, и как желал бы, чтобы он уже возгорелся! Крещением должен Я креститься; и как Я томлюсь, пока сие совершится! Думаете ли вы, что Я пришел дать мир земле? нет, говорю вам, но разделение» (Лк. 12:49–51).

«Не мир пришел Я принести, но меч» (Мф. 10:34).

Разделение, о котором говорит Христос, можно понимать интенсивно – как разделение во мне самом и экстенсивно – разделение между людьми, разделение самого мира. Христос говорит и о первом разделении, и о втором. Но кто понимает, вернее, желает понимать это разделение только интенсивно – морализирует, забывает о глубине, о противоречивости жизни, об онтологичности и эсхатологичности этого разделения. Кто забывает о первом – разделении в себе самом – да еще

сочиняет свои человеческие измышления о двойном предопределении, вечном осуждении и пр. – лицемер и фарисей. Если я забываю, что я сам первый грешник, что во мне самом лукавый посеял плевелы, что я виноват за всех, что, может, для меня одного и создан ад, если я забываю это и начинаю строить теории о вечном осуждении других – я лицемер и фарисей. Я не отрицаю ни двойного предопределения, ни вечного осуждения. Но я знаю только практическое экстенсивное разделение людей и знаю только таким, каким вижу. Но последних самых глубоких мыслей человека и его последней предсмертной мысли я не знаю, и никто не знает, кроме Бога. Это не отрицает экстенсивного разделения, о котором говорит Христос, и оно остается странным.

IV. Павший мир, хозяин которого дьявол; мир, власть над которым и слава предана пока дьяволу (Лк. 4:6); мир, отвергаемый Христом:

«Вы от нижних, Я от вышних; вы от мира сего, Я не от сего мира» (Ин. 8:23),

«Идет князь мира сего, и во Мне не имеет ничего» (Ин. 14:30).

«Если мир вас ненавидит, знайте, что Меня прежде вас возненавидел. Если бы вы были от *мира*, то *мир* любил бы свое; а как вы не *от мира*, но Я избрал вас *от мира*, потому ненавидит вас *мир*» (Ин. 15:18-19).

Здесь наиболее сильное противопоставление Христа миру как онтологическому принципу зла. Но и здесь мир как начало зла надо понимать и интенсивно – как начало зла во мне самом, и экстенсивно – как злое начало вне меня. Христос избирает от мира, но также и от моего благоустроенного мира в моей душе, от моей собственной благоустроенности, благоустроенности моей души, успокоившейся в автоматизме мысли, чувства и повседневности. Это избрание от мира и есть меч, который принес Христос, чтобы я отрезал от себя и мир, и себя самого: Господом моим, Иисусом Христом, мир распят для меня и я для мира (Гал. 6:14). Избрание от мира, сораспятие Христу (Гал. 2:19) – не нравственный, а религиозно-онтологический акт. Тогда не только интенсивное, но и экстенсивное разделение – абсолютное: Божественное *mysterium tremendum*.

То, что я назвал ноуменальной жестокостью, – экстенсивное разделение людей: чтобы невидящие увидели, а видящие стали слепы – это не жестокость Бога или Христа, а моя ноуменальная онтологическая противоречивость: мое абсолютное несоответствие, как сотворенного и конечного, возложенной на меня бесконечной ответственности и вечной жизни, к которой я призван. Пока глаза у меня не открываются, бесконечный дар Бога мне – жестокость и проклятие. Но без этой жестокости глаза не откроются. Об этом даре Христос говорит и в притче о талантах (Мф. 25). Для раба лукавого и ленивого заключительные слова притчи кажутся жестокими: «Ибо всякому имеющему дасть и приумножится, а у неимеющего отнимется и то, что имеет» (Мф. 25:29). Имеющий, которому дасть и

приумножится, это тот же грешник, которому противопоставляются 99 праведников, тот же невидящий, которому Христос открывает глаза. Грешник не имеет праведности – своей праведности, невидящий не имеет видения. И именно в этом отсутствии он и есть имеющий, которому дастся и приумножится. Эта притча тоже эсхатологическая, во вступлении к ней Христос говорит: «Итак бодрствуйте, потому что не знаете ни дня, ни часа, в который придет Сын Человеческий» (Мф. 25:13).

Есть несколько главных евангельских тем. Они даны в противопоставлении, их противопоставление и кажется жестоким для моего уверенного в себе ума, для моей лукавой и ленивой воли. Эти темы: ноуменальная сонливость и бодрствование; рабство в грехе и свобода, которую дает Христос; страх и дерзание; соблазн и вера.

Христос говорит: «Горе миру от соблазнов, ибо надобно придти соблазнам; но горе тому человеку, чрез которого соблазн приходит» (Мф. 18:7). Горе мне, горе каждому человеку: каждый соблазняется и каждый соблазняет. Соблазн зло. Но еще большее зло не иметь или не знать соблазнов. Вера, не знающая соблазнов, – пассивное невидение: легкоеверие; оно сопровождается фантастической мечтательностью и чувствительностью и любованием своей мечтательностью и чувствительностью; в конце концов, это вера не в Бога, а в свою веру или в свое чувство. Поэтому и говорят, что самый большой соблазн – думать, что уже не имеешь соблазнов. Я бы сказал даже, что самый большой соблазн – не иметь никаких соблазнов. Потому что соблазн всегда мысленный, фактическая реализация его очень часто вопрос не веры, а нравственной техники, часто даже и не нравственной техники, а только боязнь нарушить свой покой, или боязнь унижить себя в мнении своих знакомых, или нарушить установившийся порядок своей жизни – только автоматизм мысли, чувства, повседневности.

Без соблазна и некоторого сомнения нет и веры. Поэтому и апостол Петр говорит: «огненного искушения, для испытания вам посылаемого, не чуждайтесь, как приключения для вас странного» (1 Пет. 4:12). И апостол Павел: «Испытывайте самих себя, в вере ли вы? самих себя исследывайте» (2 Кор. 13:5).

Есть уверенность, и есть самоуверенность. Самоуверенность не знает ни сомнения, ни соблазна, боится «огненного искушения, для испытания посылаемого», боится испытывать себя и свою веру. Она не знает дерзания, о котором говорит Христос. В конце концов, самоуверенность – это уверенность в себе самом, а не в Боге. Мне кажется даже, кто никогда не соблазнялся, никогда не сомневался ни в себе, ни в своей вере, кто никогда, ни разу в жизни не дошел до полной разуверенности, до полного сокрушения духа, полного безнадежного банкротства, тот еще не имеет веры, двигающей горами, еще не верит и в воскресение Христа.

Уверенность сопровождается и сомнением, доходящим иногда до полной разuverенности, отчаяния и безнадежности. Это не колеблет уверенности и веры, но только если это полная радикальная разuverенность, если она не останавливается перед сомнением и разuverенностью и в себе самом: в своем уме, в своей праведности, в своем сомнении. Соблазн уже вошел в мир, и надо иметь смелость смотреть ему прямо в глаза – соблазн и сомнение во всём, даже в том, что, как говорит Исаак Сирианin, и вымолвить страшно. Скрывать это от себя самого – лицемерие, может, даже хула на Духа Святого. Если же есть дерзновение, дерзновение и в сомнении, тогда Бог обращает это сомнение и разuverенность и в себе, и в своей вере, и в «в том, что даже вымолвить страшно» – на меня самого. И в полной разuverенности, в полной слабости и бессилии уже не я сам утверждаюсь, а Бог держит меня.

Но есть не полностью радикализированное сомнение, останавливающееся перед сомнением в себе самом и главное: перед сомнением в своем уме: я знаю и знаю, что я знаю. Последний идол – я сам: **мой** ум, **мое** понимание справедливости, мое понимание добра, мое понимание ума. Это другая сторона наивной, непосредственной самоуверенности и легковерия. Оно уже не непосредственно, так как в рефлексии, но не менее наивно и глупо. Радикализированное сомнение в Боге невозможно без радикального сомнения в себе самом. Если нет Бога – нет никакого абсолютного критерия истины и знания и нельзя сказать: я знаю, что нет Бога. Полностью радикализированное во всём сомнение – от Бога. Поэтому не автономно. Автономное же – не полностью радикализировано: наивная вера в себя, в свой ум, в «я знаю». Это и отличает моего сокровенного сердца человека от ветхого Адама во мне: моего ума, моей воли, моей сентиментальной чувствительности.

Самоуверенность, самоуверенная вера, легковерие, боящееся сомнения, и легкомысленное нерадикализированное сомнение – два полюса одного и того же: жизни в автоматизме мысли и повседневности, в духовном сне и рабстве, от которого освобождает Христос. Но для этого надо иметь дерзновение. Христос говорит: «Дерзай, чадо! прощаются тебе грехи твои» (Мф. 9:2). «Дерзай, дочь! вера твоя спасла тебя» (Лк. 8:48). Апостол Иоанн говорит о дерзновении к Богу (1 Ин. 3:21), о дерзновении к Сыну Божьему (1 Ин. 5:13–14), о дерзновении в день суда (1 Ин. 4:17). Апостол Павел – о великом во Христе дерзновении (Флм. 1:8). Это дерзновение не боится ни сомнения, ни «огненного искушения», не закрывает глаз ни перед соблазном, ни перед искушением, как бы оно ни было страшно, как бы я сам ни был страшнее себе самому. Это дерзновение – победа, победившая мир, вера наша (1 Ин. 5:4). Поэтому Христос говорит: «не бойся, только веруй» (Лк. 8:50).

Четыре евангельские темы: свобода, бодрствование, дерзание и вера – в их жестоком для раба лукавого и ленивого противопоставлении рабству, сну, страху и соблазну, мне кажется, объясняют не только онтологический, но и эсхатологический смысл изречения Ин. 9:39. Все соблазны, в конце концов, сводятся к двум: мир и Христос. Сам мир в невозможности ни принять, ни не принять Божественный дар мне стал соблазном. И Сам Христос, Богочеловек, – соблазн. Поэтому Он и сказал: «блажен, кто не соблазнится о Мне» (Мф. 11:6). Изречение Ин. 9:39 и говорит об этом соблазне: ведь вторая половина его обращена к законникам и фарисеям – к тем, кто ждали Его, а когда Он пришел, не приняли. В чем этот соблазн?

В бесконечной дистанции, пропасти между Христом и миром. По сравнению с Ним, с Его Благой вестью, всё, кроме Него и Его слов, кажется каким-то мировым, космическим прозаизмом и провинциализмом. Кто это почувствовал, уже уязвлен Христом, уже не

может успокоиться: надо делать выбор между Ним и миром. Совместить их нельзя.

В Старом Завете есть непонятные жестокости, иногда там виден больше гнев Божий, чем Его любовь, и всё же дистанция между Богом и миром, Богом и человеком там не так велика, как в Евангелии. Только когда Бог стал человеком, стало ясно, как человек далек от Бога. И не только человек – как мир далек от Бога. Поэтому любовь Бога, открывшаяся в Христе, страшнее Божьего гнева; Христос открыл мне меня самого: как я далек от Бога, как я далек от себя самого, страшен себе самому.

Христос показал мне, как я далек от Бога. Он показал еще, как Бог близок мне: Бог Сам пришел ко мне, потому что я не могу прийти к Нему; и я увидел бесконечность Его любви.

Я сказал: кто уязвлен Христом, должен сделать выбор между Христом и миром. Это неверно: кто уязвлен Христом – ничего не должен; невозможно выбирать между Христом и миром. Кто **выбирает**, что бы ни выбрал, если выбирает, уже выбрал мир, а не Христа. Это и есть величайший соблазн: невозможно выбирать между Христом и миром; и не только потому, что сам выбор, как выбор, есть выбор мира. Невозможно выбирать, потому что дистанция между Христом и миром бесконечна, они несоизмеримы. Последний соблазн о Христе: я выбираю Христа; тем самым, что выбрал, выбрал мир, *а думаю*, что выбрал Христа, – это последний соблазн. Уязвленный Христом не выбирает, а видит Его, тогда весь мир для него, всё, кроме Христа, – соблазн.

Христос от всего освобождает: от всякого долга, императива, закона. В других религиях есть правила и обряды. Тому, кто их исполняет, обещается спасение. Христос, в сущности, ничего не требует и ничего не запрещает. Он только советует, просит, призывает: кто может вместить, да вместит. Он не осуждает того, кто не может вместить, только просит вместить, если можешь. Выбирают правило или закон. Христос дает не правила или законы, Он отменяет их. Христос дает Себя. Уязвленный Христом идет за Ним, выбирать ему уже нечего.

Слова Христа часто морализируют. Как моральные заповеди они вообще неосуществимы. Их нельзя назвать даже идеалом нравственного поведения, хотя бы бесконечно отдаленным идеалом, к которому надо приближаться. К нему невозможно даже приближаться, настолько он противоречит всей человеческой природе. К нему и не может быть никакого приближения. Всякое приближение к нему – лицемерие и фарисейство, профанация идеала: он или есть, или его нет, третьего здесь нет и не может быть, как нет третьего между грехом и святостью. Всё, что говорит Христос, к чему Он призывает, абсолютно неосуществимо и невозможно. И в то же время уже осуществлено, полная осуществленная реальность, потому что это

говорит Христос: Он Сам и есть осуществление невозможного. Как объяснить эту неосуществимость и одновременно абсолютную осуществленность – я не знаю, это можно только видеть. Я – грешник; грешник, уязвленный Христом: для меня, грешника, это противоречие, невозможность отождествить несовместное; для меня, уязвленного Христом, – это полное осуществление, полная, абсолютная реальность: путь, истина и жизнь, Сам Христос.

Христос просит, призывает: кто может вместить, да вместит. Он только просит. Но кто в словах Христа увидел Его Самого, уже не может успокоиться, пока не вместит. Но вместить всё равно не может. Тогда уж нет покоя. Христос призывает к Себе всех труждающихся и обремененных, чтобы успокоить их, дать покой их душам. И дает беспокойство. И вот, когда беспокойство доходит до последних пределов, до полного отчаяния и безнадежности, когда кажется, уже и жить нельзя, приходит покой: Он Сам приходит. Когда уже в полной разuverенности, в полном сокрушении духа, в отчаянии и безнадежности воплю, так как не могу вместить, Он приходит и вмещает.

Самое главное в Евангелии – Сам Христос, Слово, ставшее плотью. Вочеловечение Бога не идея, не «мысленный проект», а абсолютный факт – реальность, по сравнению с которой всё остальное – видимость и ложь. Слово стало плотью: все слова Его стали плотью; это не нравственные правила, а Он Сам, Он Сам сказал: «слова, которые говорю Я вам, суть дух и жизнь» (Ин. 6:63). Я и есть то, что говорю вам (Ин.). В Его словах объединились, даже отождествились и то, что Он говорит, и то, как Он говорит, и Тот, Кто говорит. Поэтому самое главное в Евангелии не учение Христа, а Он Сам: Он Сам и есть Его учение, Он Сам и есть то, что Он говорит. Это и значит: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог». Это и есть вочеловечение Слова, полная, абсолютная субъективность истины, личная истина: Он Сам и есть истина: Я есмь путь, истина и жизнь, говорит Он. Поэтому же в сравнении с Его словами все другие слова, вообще всё – мировой, космический прозаизм и провинциализм: не только провинциализм, но и прозаизм. Потому что в Его словах, в Нем Самом есть какая-то красота; красота не эстетического порядка или этического, но совершенно другого рода, не определяемая никакими человеческими категориями.

Или Христос, или мир. Невидящие, мытари, грешники выбирают мир. Видящие, праведники – Христа. Но ведь Христос пришел не к праведникам, а к грешникам, Он Сам сказал: «Я пришел призвать не праведников, а грешников к покаянию». Праведникам Христос не нужен.

Можно выбирать всё что угодно: кроме Христа. Христа невозможно выбрать, можно быть уязвленным Христом. Видящий, праведник не нуждается в Христе, ему не нужен Христос. И это величайший соблазн:

Христос выше справедливости. Тогда всякая моя праведность, всякая человеческая праведность стала несправедностью.

Противоречие в том, что передо мною дилемма: или Христос, или мир. И в этой дилемме величайший соблазн Сам Христос. Потому что выбрать Христа невозможно, всякий выбор – грех и своеволие. Выбирая Христа, я уже выбрал антихриста.

Несомненно, что среди законников и фарисеев были и нелицемеры – истинные праведники, с бесконечной заинтересованностью ждавшие Мессию, то есть Помазанника – Христа, как Его ждал и Савл. Выбирая между миром и Христом, они **выбрали**, как и Савл, Христа. Поэтому, когда Он пришел, отвергли Его. И Савл отверг Его; пока не услышал голос с неба: что ты гонишь Меня? Тогда Савл не выбирал, а *стал* Павлом: так как был уязвлен Христом.

Эти истинные праведники были видящими. И Христос для того и пришел, чтобы они, видящие, стали слепы. Это и есть Божественное *mysterium tremendum*: человек видит, когда Христос пробуждает его, но не может утвердиться сам в своем видении. Я снова перешел к онтологическому объяснению, но ведь истинные праведники были всё же видящими. Эсхатологический смысл изречения Ин. 9:39 всё равно нельзя объяснить, его можно только видеть и ужасаться, как ужасались и апостолы. Кто не видит его и не ужасается, еще не видит Божественного *mysterium tremendum*, не видит Христа, еще не имеет радости и великого дерзновения во Христе.

В невозможности ни принять, ни не принять Божественный дар мне я пал в свободу выбора, пал во время. Во времени я сплю, время и есть сон, смертный сон. Бог для того и стал человеком, чтобы пробудить меня. И живу только, когда Он пробуждает меня, только в акте пробуждения. Но не могу утвердиться в пробуждении, в бодрствовании, снова засыпаю. Как у апостолов в Гефсимании, глаза у меня тяжелеют и, когда приходит мой час, я сплю и почитаю; как у пяти неразумных дев к приходу жениха, у меня не хватает масла для светильника. И как апостолу Петру, Христос говорит мне: ты спишь! не мог ты бодрствовать один час? Бодрствуйте и молитесь, чтобы не впасть в искушение. Об этом же говорит и изречение 9:39. Но почему же сказано: чтобы? Чтобы видящие стали слепы? Умом я понимаю: видение не мое естественное состояние, в грехе я слеп, естественное состояние – сон во времени; Христос пришел пробудить меня. Но как только я пробуждаюсь, как только увижу, я присваиваю себе это видение, оно уже мое собственное состояние: мой атрибут, моя акциденция, мой *habitus*, – тогда уже не вижу.

Я сказал: умом я понимаю это. Именно умом не понимаю: я вижу. И как только вижу, это видение становится моим собственным видением видения, рефлектирующим видением моего видения видения, то есть невидением. Поэтому Христос и сказал *чтобы*: чтобы видящие стали слепы. Это *чтобы* страшно моей сентиментально-чувствительной душе.

Может, его я и вижу в пустом невидящем взгляде. Или есть два *чтобы*: на время, как предостережение и угроза, и на всю жизнь? Но ведь и вся жизнь – на время. Но если и на время, то не печать ли и знак вечности? Я всё время колеблюсь между онтологически-теологическим и эсхатологическим пониманием этого страшного *чтобы*. Может, само это колебание – только сентиментальная чувствительность моей души, боязнь, положивши руку на плуг, не оглядываться назад. Или знак эсхатологичности моего сейчас, *сейчас*, в котором я живу? Если позади – ничто, если что было, вошло в меня и сейчас во мне как мое жало в плоть, то ослабела сила желания, сила свободы выбора и ожидания ближайших событий, впереди ничто, вплоть до моего последнего *сейчас*. Тогда промежуток между моим сейчас, в котором я живу, и моим последним *сейчас* – пуст. Тогда оба *чтобы* объединились и мое сейчас эсхатологично: времени нет, свершилось исполнение времени.

Соблазн о Христе пришел с Христом – с исполнением времен. Невозможно выбрать Христа. Выбирающий Христа выбирает антихриста, так как сам выбор и есть выбор антихриста. Христос и не требует выбора, Он освобождает от всякого выбора, от всякого долга. Истина сделает вас свободными, говорит Он, а истина – Он Сам: если Сын освободит вас, вы истинно свободны (Ин. 8:36): свободны от долга, от формального и материально детерминированной свободы выбора. И Он Сам ничего не требует, а просит, призывает к Себе: «придите ко Мне, все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас. Возьмите иго Мое на себя... и найдете покой душам вашим; ибо иго Мое благо, и бремя Мое легко» (Мф. 11:28–30): легко, если тяжело, и чем тяжелее, тем легче. Но тогда всё остальное, весь мир – тщета и сор, как говорит апостол Павел: «Да и всё почитаю тщею ради превосходства познания Христа Иисуса, Господа моего; для Него я от всего отказался, и всё почитаю за сор, чтобы приобрести Христа» (Флп. 3:8). Но соблазн о Христе остается. Остается как жало в плоть, как опустошенный невидящий взгляд, как сама опустошенность жизни без Христа. Остается как постоянная угроза: чтобы не впасть в автоматизм жизни, мысли и повседневности, чтобы не усохла моя душа.

Когда Он пришел, Он и стал самым опасным соблазном. Иудеи, самый благочестивый народ в мире, народ, избранный Самим Богом, 1000 лет ждавший Мессию, когда Мессия пришел, соблазнились, не узнали Его: «пришел к своим, и свои Его не приняли». Но ведь избранному Богом народу уже по избранности принадлежало видение. Тогда Христос и сказал: чтобы видящие стали слепы. Он обнаружил, открыл Божественное безумие, Божественное безумие самого видения, онтологическую и эсхатологическую противоречивость видения для моего самоуверенного разума, для моей самолюбивой воли, для моей сентиментально-чувствительной души. Он открыл невозможность видения. Но именно эта невозможность видения и есть осуществление

видения: невозможное у людей возможно для Бога. Бог дает человеку видение, а сам от себя человек не видит.

Я хочу понять свое невидение: увидеть в своем невидении видение невидения, видение видения. Поэтому мне не хотелось бы говорить о невидении других людей, о церкви, о Civitas Dei, осуществляемой на земле. Я скажу только несколько слов. Мое царство не от мира сего, говорит Христос, дьявол хозяин мира сего, ему передана власть над миром и слава его (Лк.). А Августин хотел на земле строить Civitas Dei. Мне кажется, вся история церкви – Civitas Dei, осуществляемой на земле грешниками, – потому что все люди грешники, – осуществляемой именно теми, которым Христос открыл глаза, – раскрывает смысл слов; чтобы видящие стали слепы. Им, строящим на земле Civitas Dei, Он и говорит эти слова.

Он говорит их и мне. Я услышал их как угрозу мне, я всё время слышу их в пустом невидящем взгляде, открывающем мне опустошенность жизни, жизни без Христа, тяжесть Его бремени, невозможность ни принять, ни не принять Его бремя, так как оно уже возложено на меня, но непосильно мне, невозможность ни вместить, ни не вместить Его слова, так как не вместить я тоже не могу, я уже уязвлен Им. Он говорит и мне, чтобы я не забыл о своем жале в плоть, чтобы я не впал в автоматизм мысли и повседневности, чтобы не усохла душа моя.

Что же, в конце концов, можно сказать об эсхатологическом смысле слов: чтобы невидящие стали слепы? Да, Христос для того и пришел, чтобы законники и фарисеи, чтобы праведники стали слепы; чтобы Анна и Каиафа стали слепы. Чтобы и Арий, и Несторий, и Пелагий стали слепы. Чтобы и современные христианские законники и фарисеи стали слепы. Но ведь на кресте Христос молился и за них: прости им, Господи, не ведают, что творят. Я осужу идеи Анны и Каиафы, Ария, Нестория и Пелагия, осужу идеи современных законников и фарисеев, а о них самих ничего не скажу, этого мне не дано решать. Если же хватит веры и любви, то скажу: прости им, Господи, не ведают, что творят.

Что же касается до двойного предопределения, конца света, Страшного суда, вечного осуждения, то и об этом я знаю только то, что сказано в Евангелии. А там сказано немного, вернее, очень много в немногом – в одном, двузначном двустороннем одном: имей страх Божий и имей великое дерзновение во Христе.

Вот я закончил это рассуждение, довел его до конца; но опустошенный невидящий взгляд не оставляет меня. Когда я увидел его, мне стало страшно, меня охватил страх и трепет, я ушел в тоске и смятении. И тоска и смятение не оставляют меня.

Увидев свое анти-я, я прикоснулся к некоторой реальности. Прикасание было мгновенным и страшным. Прикасание прошло, а страшное осталось. Страшное было вне меня и было во мне. Я сам был страшен себе. Страшное – мой грех, соблазн и искушение, уже

лишенное всякой соблазнительности, опустошенное, сама опустошенность. Грех шел из меня, идет из меня и загрязняет всё кругом. Грех всего мира во мне, идет из меня, всё Божье творение я вижу преломленным в моем грехе, изгаженным моим грехом. Я вижу опустошенность греха, греха всего мира во мне, я вижу его в опустошенном, невидящем, чужом взгляде, всё время вижу его, не знаю, как избавиться от него. Я должен был написать это рассуждение, чтобы опустошенный взгляд оставил меня, чтобы Бог убрал его, чтобы Бог снял с меня вину моего греха, греха всего мира, непосильную для меня вину, непосильное бремя.

Когда я увидел пустой невидящий взгляд, придя домой я записал то, что увидел. Я думал: этого довольно, он оставит меня. Но он не оставлял меня. Четыре рассуждения я начинал писать за это время и ни одного не закончил. Потому что пустой, невидящий, чужой взгляд ни на минуту не оставлял меня, не давал мне покоя. В нем видел я весь грех мира, всю опустошенность греха, всю страшность жизни.

Вот я прикасаюсь к реальности, страшной или радостной, к страшной и радостной, к *mysterium tremendum*. Мне что-то открывается, я что-то вижу. Это продолжается мгновение. Мгновение расширяется во времени – большое мгновение; затем проходит. Остается воспоминание, остается радость от мгновения, остается страх и трепет. И я пытаюсь уже со стороны, извергнутый из мгновения, может, извергнутый уже из уст Его, понять, что я увидел. Я жил много лет. У меня есть некоторый опыт, опыт жизни и мысли. Я пытаюсь понять то, что увидел. Увиденное открывается, хотя уже не вижу его, только вспоминаю; и всё же снова прикасаюсь к нему. Некоторое время до какого-то мгновения увиденное открывается всё больше и больше, я не теряю связь с ним. Но затем наступает автоматизм мысли: прикосновение кончилось, связь порвалась, я даже не замечаю, как это наступает; вдруг вижу: я сплю, давно уже сплю. Опыт жизни, опыт мысли построил готовые схемы, готовые ответы на все вопросы. Когда это приходит, я уже ничего не вижу. Тогда останавливаюсь и жду. Жду, пока не увижу пустого невидящего взгляда. Или пока Бог не пошлет мне утешения.

Вот я нашел ответ: чтобы не впасть в автоматизм мысли и повседневности, в автоматизм устойчивого, чтобы не усохла душа моя, чтобы я всегда чувствовал великое, страшное и радостное *mysterium tremendum*, Бог послал мне пустой невидящий взгляд, посылает за утешением искушение, за искушением утешение. Что мне до этого, что мне до моего ответа, когда на меня снова смотрит опустошенный, невидящий, чужой взгляд, как мне освободиться от него? Я пытаюсь понять его, увидеть свое невидение и в видении невидения увидеть видение. Я уже вижу, вижу Христа, но пустой невидящий взгляд снова смотрит на меня, снова низвергает на землю и ниже, в самую преисподнюю. И я хожу в страхе и трепете, в тоске и смятении.

Я нахожу ответы, я всё объясняю, и когда всё объяснено – всё непонятно, и я стою перед Твоим чудесным великим *mysterium tremendum*.

Я увидел невидящий взгляд, увидел свое невидение, увидел свой грех, опустошенность греха, грех всего мира, всю страшность жизни, всю тяжесть и боль бытия. Я принял Твое иго, и оно благо, я принял Твое бремя, и оно легко. Я иду к Тебе: Ты тащишь меня к Себе. Освободи же меня от страшного, пустого, невидящего взгляда, освободи меня от меня самого. Верю, что освободишь, верю, Господи, помоги моему неверию.

Два месяца меня мучил пустой невидящий взгляд. Бог послал мне его, послал ангела сатаны, чтобы он удручал меня, чтобы я всегда помнил свое жало в плоть, чтобы оно не стало повседневным, обычным, чтобы я не успокоился в повседневности, в автоматизме мысли и повседневности, чтобы не усохла душа моя, на что Тебе усохшая душа?

Ты извергнул меня из уст Своих, и я ходил в страхе и трепете, в тоске и смятении: всё время смотрел на меня страшный, пустой, невидящий взгляд, ни на минуту не оставлял меня. Меня постигло искушение, пустое, опустошенное искушение, и не было мне покоя.

Я думал: Бог отверг меня, оставил в моей опустошенности, совсем оставил. Но и тогда Ты показывал мне Свое *mysterium tremendum* и тогда возносил меня на третье небо, но опустошенный взгляд снова низвергал меня на землю и ниже, в самую преисподнюю. И я снова думал: оставил Ты меня в моей опустошенности, совсем оставил. А Ты опустошал меня от моей опустошенности, опустошал от того, что мне уже не нужно: от соблазнительности ненужных, уже несоблазнительных соблазнов.

Ты освободил меня от пустого невидящего взгляда, и снова я вижу: Ты держишь меня за правую руку. Советом Твоим Ты водишь меня.

Пустой невидящий взгляд оставил меня, но тень его осталась, осталось жало взгляда. Какой-то скелет, бесплотный скелет пустого невидящего взгляда остался, остался как постоянное напоминание, чтобы не усохла душа моя, чтобы жало в плоть было больнее, чтобы бремя Твое было тяжелее, тогда оно легко и иго Твое благо.

Что было? Было искушение. Было обращение. Сколько раз в жизни совершается обращение? Сколько раз Савл становится Павлом? Один раз. Множество раз. Вся жизнь, каждый день – покаяние и обращение. Если же этого нет, наступает автоматизм мысли и повседневности. Тогда усыхает душа: в пассивном или активном невидении; если же вижу это, вижу свое невидение – то в опустошенности и страхе. Христос говорит: не бойся, только веруй. – Верую, Господи, помоги моему неверию.

Да не усохнет душа моя.

□1966□

Noli me tangere - о бесстыдстве

1

«Не касайся меня» – хорошо ли это или плохо?

1. У меня ипохондрия: воротнички, брюки я ношу на 1–2 номера больше, чтобы они не касались шеи или живота. У меня еще анально-уретральная ипохондрия: я постоянно чувствую, что у меня есть желудок, есть мочевого пузырь, которые надо всё время опорожнять. От постоянного ощущения наполненности моего желудка и мочевого пузыря я, насколько я себя помню, часто хожу в уборную. Я всё время (кроме состояний опьянения) чувствую, что у меня есть тело. Это ощущение неприятно: воротничок касается и сжимает шею, переваренная пища касается и давит на стенки желудка, моча – на оболочку мочевого пузыря. У меня редко бывает ощущение комфортности или удобства жизни, приятности физического существования. Но ведь это и значит иметь страх Божий, всё время экзистенциально чувствовать, что я иду не долиной веселья, а долиной плача (Пс. 83:7), что многими скорбями надлежит нам войти в Царствие Небесное (Деян. 14:22), что сила Твоя совершается в немощи, и когда я немощен, я силен (2 Кор. 12:9–10).

2. Но есть еще другое *noli me tangere*. Как павший в Адаме, я загражден самим собою от моего ближнего и от Бога.

Загражденность от моего ближнего. Я разговариваю с моим *ближним*. Он переходит на разговор *личный, интимный, ноуменальный*: о себе самом, обо мне, о моем ближнем. Положим, он говорит о моем ближнем, говорит серьезно и хорошо, его что-то волнует, он просит меня помочь ему, разрешить сомнения. Я тоже об этом много думал, но как только меня спрашивает об этом же мой собеседник, я провожу между им и мною черту, заключаю себя в круг и говорю ему: *noli me tangere*. Я не говорю этого прямо: на его вопросы я отвечаю, но поверхностно, внешне, не по существу и искусно перевожу разговор на другую тему. То же самое и в первых двух случаях, и особенно нехорошо, что я замыкаюсь в себя, когда он говорит лично, интимно о себе, Я боюсь этих разговоров. Я не интересуюсь моим ближним, и это тоже: *noli me tangere*. Но об этом я писал уже в рассуждении «Дьявол в форме ничто».

3. У меня есть какое-то дело. «Дело» – необязательно писание какого-либо рассуждения или исследования, хотя может быть и это. Главное же: пребывать в определенном строе души. А я вместо этого, чтобы избежать главного, беру какие-то уже ненужные мне книги и читаю. Я замыкаюсь в себе от Бога, бегу от Бога, говорю Богу: *noli me tangere*. И об этом я писал в рассуждении «Дьявол в форме ничто».

4. Возможное возражение мне: это от стыдливости; интимное, ноуменальное – тайна, тайна неприкосновенна, защищается от прикосновения. – Что же, я защищаю свою тайну и от Бога, и Ему не даю прикоснуться к ней? Но ведь Он же и дал мне эту тайну, этой тайной Он дал мне лицо, и в конце концов эта тайна – Он Сам. Почему же я и Ему говорю: *noli me tangere*? Это не от стыдливости. Тайна закрывается только от тех, кто уверен в себе: в своем уме или в своей праведности. Во всех остальных случаях духовное *noli me tangere* не стыдливость, а трусость, боязнь нарушить свой душевный покой, свое *Bestehende*. Тайна, именно как тайна, требует своего раскрытия, но большей частью не в прямой речи, а в косвенной: открывается, скрываясь, и скрывается, открываясь. Потому что это тайна – то, что превосходит человеческое разумение. Поэтому и не может быть сказана прямо. Но я, особенно с моим ближним, в некоторых вопросах и не пытаюсь сказать ее ни прямо, ни косвенно: замыкаюсь в свой круг и говорю ему: *noli me tangere*. А часто говорю это и Богу. Иногда даже и писание какого-нибудь рассуждения или исследования – замыкание в себе, бегство от Бога.

//

«И были оба наги, Адам и жена его, и не стыдились» (Быт. 2:25).

После же грехопадения – вкушения от древа познания – открылись глаза у них обоих, и **узнали** они, что наги, и сшили смоковые листья, и сделали себе опоясания (Быт. 3:7). Не «увидели», а именно «узнали». Тогда это уже не физическая, а духовная нагота. «И **услышали голос** Господа Бога... и **скрылся** Адам и жена его от **лица** Господа Бога между деревьями рая. И воззвал Господь Бог к Адаму, и сказал ему: где ты? Он сказал: голос Твой я услышал в саду, и **убоялся**, потому что я наг, и **скрылся**» (Быт. 3:8-10). Почему Адам, услышав голос Бога, убоялся и скрылся от **лица** Господа Бога? Почему он устыдился своей наготы? До грехопадения, то есть до вкушения от древа познания, он не стыдился своей наготы: таким сотворил его Бог. Он устыдился, **узнав** свою наготу. Нагота – не зло, Бог сотворил Адама нагим; животные наги, не стыдятся своей наготы, не знают ее и невинны. Адам узнал. Нагота не зло, знание своей наготы – зло, Богу всё возможно, Он мог предотвратить грехопадение – узнавание своей наготы. Но не предотвратил: чтобы у человека открылись глаза. Праздный вопрос: если Богу всё возможно, не мог ли Он открыть человеку глаза другим способом, не допустив греха? Глупо рассуждать о том, что бы Бог мог сделать. Есть факт: нагота – грех – узнавание наготы – стыд – открывание глаз – бегство от Бога. Мы можем только найти некоторые соотношения и зависимости между этими состояниями.

Пока Адам и Ева не знали своей наготы, у них не было и свободы воли: ни мнимой свободы выбора, ни абсолютной свободы; была только

одна воля Божия, они подчинялись ей, даже не зная, что подчиняются ей. До свободы выбора не могло быть и свободы выбора. Поэтому они не виноваты, что пали. Бог дал им свободу выбора, навязал им свободу выбора – это и было грехопадением. В грехопадении бог наложил на Адама – на всех нас, на меня – вину за грех, в котором Адам, мы, я не виноваты. Но как только Он наложил на меня эту вину без вины – свободу выбора, я уже действительно стал виноват: не потому, что я охотно воспользовался навязанной мне свободой выбора, всё время пользуюсь ею и уже не могу не пользоваться ею, но потому, что Бог наложил эту вину на меня, я уже виноват; реально ноуменально виноват. Наложив на меня вину без вины, Бог сказал мне: ты грешник. И как только Бог сказал мне: ты грешник, я уже действительно, добровольно и свободно – грешник и, услышав голос Бога, бегу от Него.

Узнав в грехе свою наготу, я получил лицо – личность. Тогда увидел и лицо Бога, то есть Его личность. Но не имея лица, я не могу видеть или знать лицо Бога. До грехопадения Адам не знал и лица Бога, Бог был для него только Божеством, так же как и для животных до сих пор: еще не было разделения царства природы и царства благодати; Бог был всё во всём. Личная встреча человека с Богом возможна только после грехопадения: пока у самого Адама не было лица, он не мог видеть и лица Бога. Получив же в грехе лицо, Адам, и в Адаме и я, устыдился, убоился и пытался и пытаюсь скрыться от Бога.

Почему Адам и Ева сделали себе опоясания, а не прикрыли другие члены тела? Потому что эрос – наиболее сильное желание, в нем Адам устыдился вообще своего желания, своей природности. В конце концов стыдно от всякого «я хочу». Христос сказал в Гефсимании: впрочем, пусть будет не как Я хочу, а как Ты хочешь. А я всё время говорю: пусть будет не как Ты хочешь, но как я хочу. Тогда и возникает духовная стыдливость – страх и бегство от Бога. Я говорю Богу: *poli me tangere*.

Но этот страх амбивалентен: страх – симпатическая антипатия и антипатическая симпатия (Кьеркегор). В страхе Божиим я не только скрываюсь от лица Его, но одновременно и бесконечно заинтересован Им. Моя бесконечная заинтересованность Богом – лицо, которое Он дал мне, то есть моя личность. Виной без вины, которую Он наложил на меня, Он дал мне лицо – бесконечную заинтересованность Богом.

Духовная стыдливость – лицемерие. Адам и Ева думали обмануть Бога, надев опоясания. Так и я обманываю себя своей духовной стыдливостью. Трижды лицемерю я в духовной стыдливости: скрываясь, как Адам, от лица Господа Бога, говорю Богу: *poli me tangere*. Закрываю себя в круг, замыкаюсь самим собою, говорю моему ближнему: *poli me tangere*. Боясь своей духовной наготы, замыкаясь от себя самого, скрываясь от себя самого, самому себе говорю: *poli me tangere*.

Духовная стыдливость – первоначальная форма греха и всё время поддерживается желанием душевного комфорта: легче, удобнее,

приятнее жить, не видя своей духовной наготы. Но она есть, и каждый человек в конце концов чувствует ее. Тогда старается покрыть ее. Но так как сам я не могу этого сделать – только Бог верой, которую Он дает мне, покрывает ее, то я лицемерю, прикрываясь своей духовной стыдливостью.

Формы лицемерия или духовной стыдливости:

Хам подглядел духовную наготу своего отца и, злорадствуя, рассказал о ней своим братьям. «Хам» стало нарицательным именем. Хамская бесстыдность – подглядывание чужой наготы, чтобы скрыть свою, покрывание своей наготы опоясанием из смоковых листьев, чтобы скрыть ее от Бога, от близких и, может, главное – от себя самого. Потому что от Бога всё равно не скрыть, от людей иногда можно скрыть, но легче всего, приятнее и спокойнее – скрыть свою наготу от себя самого. Тогда духовная стыдливость – фарисейское лицемерие. Хам был первым фарисеем и лицемером.

Различно лицемерит человек, пытаюсь духовной стыдливостью прикрыть свою наготу: можно прикрывать ее цинизмом – циническое бесстыдство тоже одна из форм духовной стыдливости. Мне кажется, во времена Ренессанса она была особенно сильной. Покаяние, когда оно становится игрой и переходит в хвастовство своими недостатками, тоже от духовной стыдливости. Самая же лицемерная стыдливость – это уверенность в себе самом: в своем уме или в своей праведности.

Словами «духовная стыдливость» я только прикрываю свое лицемерие, свою трусость, свое желание духовного комфорта, когда говорю Богу, ближнему и себе самому: *poli me tangere*. Лучше прямо сказать: духовное бесстыдство, настоящее полное до конца бесстыдство, экзистенциально ноуменальное бесстыдство – ответ Богу на Его вопрос мне: где ты? Я здесь, перед Тобою, нагой, каким Ты и создал меня, в грехе через древо познания открывающий глаза, тогда стыдящийся Тебя, боящийся и убегаящий от Тебя, а сейчас в полном экзистенциальном бесстыдстве стою один перед Тобою, и бежать мне уже некуда. Вот, мне кажется, ответ Богу на Его вопрос: где ты? Тогда Он покрывает мою наготу, берет на Себя вину, возложенную Им на меня. Потому что в этом экзистенциальном полном бесстыдстве, бесстыдстве в сокрушении духа мне уже некуда бежать от Бога: Бог поймал меня.

□1966□

Рассуждения о библейской онтологии, о тайне контингентности, о моем рабстве и моей свободе и об эсхатологии, не вошедшие в «Видение невидения»

Только Бог – Сам Дух, чистая актуальность без всякой потенциальности: абсолютная, личная, немотивированная свобода, абсолютная неограниченная мощь и ответственность за всё творение. Всё сотворенное Им сотворено из абсолютного ничто, в котором нет никакой потенциальности – ничего нет: οὐχ ὄν [*греч.*]. Но сотворенное – не ничто: Бог творит *что*, а не *ничто*. Но бытие сотворенного, *что* этого *что*, не в нем самом, а в Боге: в этом потенциальность сотворенного, оно не имеет **своего** бытия.

Бог сотворил меня по Своему образу и подобию: дарит мне Свою ответственность и абсолютную свободу, Свою духовность, Свой Дух – Себя Самого. У Него – Своя духовность, у меня не своя – Его духовность. И здесь открывается мое онтологическое ноуменальное противоречие: Он дарит мне Свою духовность; она уже моя: моя как не моя, а Его. Но как моя, только моя – она уже не Его, подаренная мне духовность, а моя собственная, тогда уже не духовность, а абстракция: царство идей, царство смыслов, ценностей, норм – всё это гипостазированные абстрактные понятия, гипостазирование тенденций ума, павшего в Адаме. **Сама** духовность противоречива для меня, как и **сама** праведность. Как **сама** праведность – моя собственная праведность, а не Божья, то есть фарисейство, так и **сама** духовность – моя собственная духовность, тогда не духовность, а абстракция.

Духовность Самого Бога недостижима для человека, Он Сам недостижим. Тогда Он Сам стал человеком, чтобы я мог приобщиться к Его духовности. Кажется, Ириной спросил: *cur Deus homo?* Почему Бог стал человеком? И ответил: чтобы человек стал Богом, то есть приобщился к Божеству. Я именно приобщаюсь – в видении моего видения в Его видении моего видения; в этом, я думаю, смысл Евхаристии – причастия: приобщение к Богу, к Его духовности. Его духовность становится моей, но именно в приобщении и только в приобщении: она моя как не моя, а Его. Если же станет только моей, самой духовностью вне приобщения, то это уже не духовность, а или душевность, или абстракция. Только в реальном, фактическом приобщении она не абстрагируется – в этом, мне кажется, смысл слов Христа о вкушении Его тела и крови.

Я сам – не абстракция, я фактичен и контингентен, то есть существую сейчас – здесь. Абстракция вневременна, поэтому вне

сейчас – здесь. Духовное вечно. Вечное – не бесконечное продолжение во времени, не категория количества, а скорее качества. Бог вечен и не ограничен определенным сейчас – здесь. А я ограничен. Чтобы я мог приобщиться к Его духовности, Он Сам в определенном единственном сейчас – здесь стал человеком. Тогда духовность стала фактической: сейчас – здесь. Его сейчас – здесь реализовало и осватило и мое сейчас – здесь.

Для меня, как сотворенного, духовное, в отличие от абстрактного и вневременного, конкретно и связано со всей моей жизнью, со мною, с моей фактичностью и контингентностью. Если я забываю об этом, моя духовность вырождается в абстракцию, тогда Бог – только идея Бога, идея блага, *causa sui* или какое-либо другое гипостазированное понятие. Для того Слово и стало плотью, чтобы соединить меня с Богом, именно мою фактическую контингентную экзистенцию, меня в целом, а не только мой ум и мою способность мыслить. Это отличает Благовест от язычества: контингентность, фактичность, экзистенциальность и субъективность истины в Слове, ставшем плотью.

Нельзя строить Библейскую теологию на основе абстрактной субстанциальной онтологии. Основу Библейской и Евангельской онтологии надо искать в самом Евангелии. Вместо субстанции или неопределенного бытия основой онтологии станет Слово: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ин. 1:1).

I. О Евангельской онтологии

Бог – Сущий: Он есть то, что Он есть. И как то, что Он есть, Он больше того, что Он есть.

Математическая бесконечность определяется как величина, которая не уменьшается, когда мы отнимаем от нее какую угодно большую конечную величину; поэтому как то, что она есть, она больше того, что она есть. Применение этого определения к Богу – только аналогия. Он первоначально и по существу, не только в количественном отношении, как то, что Он есть, больше того, что Он есть. В этом Его абсолютная актуальность. Второй момент Его актуальности: Бог – абсолютный творческий акт. Творческая актуальность или творческий акт принадлежит к сущности всякой личности и сотворенной, Бог же – абсолютный творческий акт. Наконец как личность, то есть самосознание, этот акт троичен: Бог есть Бог Отец, Бог Сын, Бог Святой Дух. Из трех моментов Божественной актуальности первый момент определяет преимущественно первое лицо Троицы, второй – преимущественно второе и третий – преимущественно третье.

Бог не ограничен числом, ничем не ограничен. Мне известно о Нем только то, что открывает нам Его Слово: акт, которым я вызван из небытия. Этот акт – Божественное *mysterium tremendum*. Он раскрывается мне как творение, возложение на меня бесконечной ответственности, мое несоответствие Божественному дару, вочеловечение Слова, смерть человека, которого Слово приняло в Себя, Его воскресение и ожидаемое спасение, и всё это один из моментов Божественного личного акта: Божественное домостроительство, *mysterium tremendum*, для участия в котором Бог и сотворил меня.

Бог сказал Моисею: Я сущий. Всё, что Он сотворил, сущее, но не абсолютно и не автономно сущее: сущее только в Его взгляде и слове; мир, сотворенный Богом, не Бог, не в Боге, не эманация из Бога – мир сотворен Богом: мир перед Богом. Но его бытие не в нем самом, а в Боге. Это сказано уже в первой главе книги Бытия: мир сотворен из ничто, сотворен словом Бога. Библейская формула творения: сказал... и стало. Отношение между Божественным высказыванием и бытием творческое: отношение творения.

Божественное слово или высказывание создает бытие, поэтому онтологически предшествует ему: не во времени, а онтологически, потому что и время сотворено Богом. Отношение между словом, то есть высказыванием, познанием бытия и бытием – предмет гносеологии. Поэтому можно сказать, что в Божественной гносеологии познание онтологически предшествует бытию – бытию мира. Это и есть онтологичность Божественного Слова – Его творческая сила. Божественная гносеология обоснована онтологически, есть часть онтологии.

В рефлексии и нашем субъект-объектном знании бытие предшествует знанию: мое знание не может сотворить мир. И всё же и субъект-объектное знание относительно творческое: я создаю картину мира, его образ, и вижу мир через созданную моим разумом картину. Но мир, созданный Богом, мир перед Богом, я уже потерял: я вижу его не таким, каким он есть, не мир перед Богом; я вижу его таким, каким представляю через рефлексию и объективирование и гипостазирование, вижу его преломленным через мой грех. Это мир, в котором я живу или думаю, что живу, павший в моем грехе, проклятый Богом за мой грех (Быт. 3). Об этом мире апостол Павел говорит: проходит **образ** мира сего (1 Кор. 7:31). Так как и наше субъект-объектное знание относительно творческое: греховно творческое, то и человеческая гносеология обоснована онтологически.

Бог сотворил мир Словом. В нашем понимании Божественное Слово четырехзначно:

1. Слово – Сын Божий, Бог.
2. Словом Бог сотворил мир.
3. Слово, ставшее плотью, – Христос.
4. Слово, которое говорит Слово, ставшее плотью, в Благой вести.

1. Слово в первом значении – основание и жизнь всего существующего.

2. Словом во втором значении Бог сотворил меня: вызвал из небытия.

3. Слово в третьем значении – *ratio essendi*, то есть абсолютное реальное основание моего спасения: откровение Бога в Христе, Его жертва; жертва – не только смерть, но само вочеловечение, то есть Его унижение, которым Он искупил меня, приблизил и приобщил Себе (Флп.).

4. Слово в четвертом значении – *ratio cognoscendi*, то есть субъективное идеальное основание: я узнаю Слово через Его слова. В Его Благой вести, в Его словах я слышу и вижу Его Самого.

Для моего разума четыре значения Слова различны. Но «Утешитель... Дух истины, Который от Отца исходит» (Ин. 15:26) отождествляет их во мне: читая слова Христа, действительно слышишь и видишь в них Его Самого, Самого Бога, ставшего человеком. И также в молитве, когда не я, а «Сам Дух неизреченными вздыханиями ходатайствует за меня».

Основание Евангельской онтологии не субстанция, а Слово, причем Слово, ставшее плотью.

Три момента определяют мое существование, мою экзистенцию: творение, грехопадение, вочеловечение Бога. И все три связаны со Словом. Само Сущее – Бог. Самого Сущего мы не знаем, мы знаем только Его откровение нам в Слове:

Во-первых, в творении мира Словом, творении меня по Его образу и подобию. Но мир надо понимать не субстанциально, а актуально: акт

творения мира. Нельзя субстанциализировать ни мир, ни его бытие, его бытие в Боге.

Во-вторых, в возложении на меня бесконечной ответственности; невозможность ни принять ее, ни не принять – мое существование в грехе. Возложение на меня бесконечной ответственности сказано словами: по образу и подобию Божьему, образ – Слово. Мое существование определяется несоответствием между мною как сотворенным, то есть потенциальным, и моим несотворенным, поэтому актуальным, прообразом – Словом.

В-третьих, в Слове, ставшем плотью, чтобы снять с меня мою вину без вины и тем самым чтобы я смог актуально принять на себя бесконечную ответственность.

Три момента Евангельской онтологии:

акт творения Словом;

акт грехопадения, то есть моего несоответствия Слову;

акт вочеловечения Слова, искупления и спасения меня Словом.

Онтологически различается существующее и несуществующее. Существующее – *что*, несуществующее – *ничто*: οὐχ ὄν [греч.]; в нем нет никакой потенциальности, или возможности. Из этого *ничто* Бог сотворил мир. Если бы в нем была какая-либо потенциальность, или возможность, она ограничила бы всемогущество Божие. Тогда это уже не ничто, а первоначальная, не сотворенная, а от века существующая потенциальность, материя или хаос, а Бог не Вседержитель, Творец всего видимого и невидимого, но только демиург. Третьего между существующим, или *что*, и несуществующим, или *ничто*, нет. Если мы признаем третье между *что* и *ничто*, то или мы ограничим всемогущество Божье, или придем к гностицизму, к признанию эманации мира из Божества и в конце концов к пантеизму: в третьем *что* и *ничто* исчезает граница между *что* и *ничто*, а тогда и граница между Богом и миром. Но на этом простом или однократном разделении на *что* и *ничто* я не могу остановиться. В противоречивом состоянии, в грехе я уже не могу назвать свое состояние ни жизнью, ни смертью, ни существующим, ни несуществующим: я не могу остановиться на одном из этих двух названий. Я не могу назвать свое состояние в грехе истинной жизнью. Но неистинная жизнь – не жизнь, а смерть. Но я не могу назвать свое состояние и смертью. Третьего же между *что* и *ничто* нет. Тогда я введу дважды двойное разделение всего, сотворенного Богом, на *что* и *ничто*. Два основания для этого разделения: первое – **скорее** порядка онтологического, второе – гносеологического. Я подчеркнул слово «скорее», так как гносеология заключена в онтологии, обоснована онтологически. Оба основания одновременно и онтологичны и гносеологичны, но в одном сильнее онтологическая интенция, в другом – гносеологическая. В некотором приближении можно сказать, что онтология – *ratio essendi*

гносеологического познания, а гносеология – ratio cognoscendi онтологического основания.

Если я существую во взгляде на меня Бога и таким, каким Он видит меня, то я не могу сказать о своем состоянии в грехе ни *что*, ни *ничто*. Непосредственная, наивная потенциальность, то есть еще не павшее творение, живет в Боге, поэтому не знает Бога, лишена актуальности. Греховная потенциальность, то есть человек, порвала с Богом, поэтому может видеть Бога. Но когда *может* – уже не может – греховная возможность, или потенциальность, – невозможность видеть Бога. В этой невозможности совершается невозможное – качественный скачок в актуальность, к которой греховная потенциальность призвана.

Если я существую в бесконечной ответственности, которую Бог возложил на меня, если я не могу ни принять, ни не принять ее, то в невозможности принять ее я не *что*, а *ничто*, в невозможности не принять ее я не *ничто*, а *что*. Таким образом, как греховная потенциальность, я ни *что* и ни *ничто* и одновременно и *что* и *ничто*. Это противоречивое совмещение и одновременно несовмещение *что* и *ничто* и есть мое состояние как греховной потенциальности. В наивной потенциальности *что* не отделено от *что* этого *что*. В греховной разделились, тогда недостаточно простого двойного деления на *что* и *ничто*. Тогда потенциальное, то есть греховное потенциальное, есть как могущее быть, но всегда только могущее быть, никогда не есть. Как никогда не существующее, оно и есть несуществующее, или *ничто*; как всегда могущее быть и существующее, как могущее быть, оно и есть существующее, или *что*. В дальнейшем, говоря о потенциальности, я имею в виду только греховную потенциальность, то есть человека.

Так как потенциальность одновременно и *что* и *ничто*, и также ни *что* ни *ничто*, то как *что* и *ничто* я буду называть его само *что*, как ни *что* ни *ничто* – само *ничто*. Из этих двух названий более общее, или, вернее, первоначальное, – само *ничто*. Потенциальное – потенциальное ничто: μή ὄν [греч.], в отличие от абсолютного, лишено всякой потенциальности ничто – οὐχ ὄν. Но нельзя говорить о двух ничто: ничто одно; но **само** ничто – потенциальное ничто, а не абсолютное ничто. И также **само** абсолютное ничто уже не абсолютное, а потенциальное. Вообще ничто, как названное и как подлежащее предложения, уже не абсолютное, а потенциальное: то же самое абсолютное ничто, как сказанное и названное и как подлежащее, – потенциальное ничто. Об абсолютном ничто нельзя даже сказать: ничто не есть. Как подлежащее, оно уже само ничто, потенциальное. Но можно сказать: ничто нет, есть что. Здесь что – подлежащее, а ничто скорее дополнение – то, чего нет.

Всякое высказывание, мысль в объективировании, свободе выбора или теоретическом противополжении и в гипостазировании есть возможность, или потенциальность; тогда не *что* и не *ничто*, а само ничто, то есть то, что может быть, всегда есть как может быть, но

никогда не есть и поэтому и не *что*. В рефлектирующей мысли я различаю интенциональный и ноуменальный объект. Ноуменальный объект – *что*. Мысль всегда предполагает ноуменальный объект, но только в объективировании, противопоставлении и гипостазировании, поэтому никогда не имеет его, заменяет интенциональным объектом – не *что*, а само *что*. Само *что* строит сама мысль, в интенции же предполагается, что ноуменальный и интенциональный объект, или *что* и само *что*, – одно и то же; но только предполагается, и между *что* и самим *что* нет никакого ни соответствия, ни подобия, как нет подобия между святостью и грехом. Но без святости нет и понятия греха, и без *что* нет и самого *что*.

Само *что*, как потенциальность, принадлежит к самому ничто; в самом ничто две интенции: к себе самому и к другому, к единству и к различию. Это единство – синтетическое, греховно-синтетическое: видит мир, преломленный в моем грехе, строит мир, образ которого проходит. Само же единство в пределе, то есть я сам, воображающий себя творцом своего космоса, – интенциональный субъект, только полюс интенционального отношения, предполагаемая точка, не имеющая никакого содержания, кроме абстрактного понятия «иметь объект». Поэтому с а м о единство – аналитическое тождество понятия, трансцендентальное ничто – само ничто. Интенция к другому – к самому *что* в самом ничто – греховно-синтетическая деятельность, создающая мир, образ которого проходит, создающая не мир, а только этот проходящий образ мира. В пределе это предполагаемый и всегда только предполагаемый, предполагаемый в моем грехе, интенциональный объект – абстрагируемый в синтезируемом в рефлексии множестве. В конце концов интенциональный объект только абстрактное понятие синтезируемого множества, пустое понятие того, что принадлежит интенциональному субъекту. Интенциональный объект только абстрактное понятие: принадлежать интенциональному субъекту. Два взаимных трансцендентальных ничто, интенциональный субъект – само ничто и интенциональный объект – само *что*, оба – соотносительные понятия, две интенции самого ничто.

Может показаться, что я утверждаю здесь абсолютный субъективизм, имманентизм, даже иллюзионизм всякого нашего знания. Это не так. Без ноуменального объекта, то есть реального, созданного Богом *что*, нет и интенционального – самого *что*; и также без ноуменального субъекта – моего сокровенного сердца человека – нет и интенционального. Но я не забываю, что, во-первых, *что* создано из ничто, во-вторых, что в моем грехе и я сам разделен и мир проклят за мой грех (Быт. 3), а поэтому я вижу его уже не таким, каким он создан и есть, а преломленным через мой грех: я вижу преходящий образ мира (1 Кор. 7:31).

Это краткое рассуждение о *что*, ничто и самом ничто – только предварительное разъяснение различия трех понятий. *Что*, ничто и

само ничто – первоначальные, сами по себе не определяемые понятия. Они определяются отношением, которое я называю односторонним синтетическим тождеством. Я вижу его в трех формах соответственно трем актам Божественного Слова: творения Словом, моего несоответствия Слову в грехе и вочеловечения Слова. Их можно назвать космологической, антропологической и сотериологической формой.

1. Если Бог сотворил мир, то есть *что* из *ничто*, то отношение творения не может быть сказано в категориях времени. Нельзя сказать: раньше было *ничто*, потом стало *что*. Во-первых, «было» и «стало» – категории времени, а до творения мира не было и времени. Во-вторых, о *ничто* вообще нельзя сказать: было. Ничто именно то, чего не было и нет. Мы не можем сказать даже так: **до** творения мира ничего, кроме Бога, не было; потому что само «до» – категория времени. Ничто, из которого Бог сотворил *что*, именно абсолютное ничто, лишенное всякой потенциальности, или возможности, ничто, о котором ничего нельзя сказать, кроме того, что Бог сотворил из него *что*. Для нас ничто – предел всем нашим теогоническим и гностическим фантазиям и знак Его бесконечной мощи и абсолютной, немотивированной свободы.

Неограниченная мощь Бога предполагает:

1.1. Абсолютно свободное, ничем не обусловленное творение, поэтому творение из абсолютного ничто, в котором ничего нет, из ничто, которого и нет.

1.2. Вневременность творения.

1.3. Реальность творения: создано не ничто, а *что*.

1.4. Потенциальность сотворенного, то есть неавтономность созданного *что*: *что* этого *что* не в нем самом, а в Боге.

Этим условиям, мне кажется, удовлетворяет формула синтетического одностороннего тождества:

(1) *что* есть *что*, тождественное *ничто*; **само** *ничто* не тождественно *что*. Или: *что* есть *что* $\equiv$ *ничто*; само *ничто* $\not\equiv$ *что*.

Я называю это тождество: синтетическим – в отличие от аналитического тождества понятия, односторонним – в отличие от двусторонности или коммутативности аналитического тождества.

Это тождество логически противоречиво: *что*, как то же самое *что*, есть другое, именно: *ничто*. Ничто не *что*, хотя *что* тождественно ему; *ничто*, как не тождественное *что*, – **само** ничто: «само» – некоммутативность синтетического тождества. Поэтому ничто и само ничто, то есть абсолютное ничто и потенциальное ничто, – одно и то же и, как одно и то же, – не одно и то же: одно и то же, поскольку *что* тождественно ему, не одно и то же, поскольку само оно не тождественно *что*. Это тождество противоречит и закону тождества, и закону противоречия. Но ведь и сам акт творения *что* из ничто – величайшее противоречие и тайна для нашего разума.

Ничто, которому тождественно *что*, – абсолютное ничто, поэтому оно не может быть даже названо и сказано, как сказанное – оно уже что-либо, а не ничто, тогда потенциальное ничто. Ему, абсолютно несказанному, тождественно *ч т о*. Поэтому оно не может быть и субъектом предложения: оно только упоминается в предикате. Но как субъект оно – само ничто, то есть потенциальное, и не тождественно *что*. Потенциальное, или возможное, и есть то, что может быть и всегда только может быть, никогда не станет и не есть: потому что его существование не в нем, а в другом, в том, что есть, оно не сущее, а преходящее. О нем нельзя сказать, что его нет, но оно само не есть: как само, оно не есть.

Синтетическое одностороннее тождество удовлетворяет четырем условиям неограниченной мощи Бога: тождеством сказано вневременность творения (1.2); тождеством *что* – ничто сказано творение из ничто (1.1); некоммутативностью тождества сказано реальность творения: субъект не ничто, а *что* (1.3), и потенциальность и неавтономность сотворенного: как само, ничто не *что*, то есть не тождественно *что* (1.4). *Что*, тождественное *ничто*, – мир до грехопадения: мир перед Богом. Само ничто, или $\mu\eta\ \acute{\omicron}\nu$ – мир после грехопадения, каким мы видим его сейчас в грехе и во времени: не сущий, а преходящий. Но обе части тождества соединены самим тождеством, поэтому не два мира, а один: один как двойной.

Само ничто полярно. «Само» – некоммутативность синтетического тождества и одновременно полярность или принцип полярности и разделения ничто: в ничто две интенции: к себе самому – само ничто, и к другому – само что. Само ничто, как не тождественное что, есть, во-первых, само ничто, во-вторых, – само что. Об этом я уже говорил. «Само» или «сам» – принцип объективирования; как некоммутативность тождества и полярность – принцип свободного выбора, оба можно назвать формой самого греха, первый – формальной формой, второй – материальной формой.

Если что обозначить буквой А, ничто – Б, то получим абстрактную формулу одностороннего синтетического тождества:

А есть $A \equiv B$; само $B \neq A$. Эта формула применяется и к антропологической, и к сотериологической форме.

2. Я живу и думаю о своей жизни. Моя жизнь есть жизнь и мысль о моей жизни. При этом я не могу сказать, что жизнь во времени раньше мысли о жизни. Жизнь именно и есть жизнь и мысль о жизни. Но сама мысль о жизни уже не жизнь: в мысли я думаю о своей жизни, вспоминаю ее. Здесь снова отношение одностороннего синтетического тождества:

(**2 I**) жизнь есть жизнь, тождественная мысли о ней; **сама** мысль о жизни не тождественна жизни.

Я живу сейчас, думаю о своей жизни и вспоминаю ее тоже сейчас, но содержание моей мысли и воспоминания относится к тому, что уже прошло, к *не сейчас*.

(2 I I) *Сейчас* есть *сейчас*, тождественное *не сейчас*; **само** *не сейчас* не тождественно *сейчас*, но есть именно прохождение *сейчас*: так как и *не сейчас* я вспоминаю сейчас, то *сейчас* $\equiv$ *не сейчас*, но *не сейчас* $\neq$ *сейчас*.

Ясно, что я различаю два *сейчас* и два *не сейчас*: рефлектируемое и ноуменальное. Рефлектируемое *сейчас*, то есть *сейчас* в рефлексии, только геометрическая точка, разделяющая воображаемую прямую, в виде которой я представляю себе время в рефлексии: тогда она только отделяет то, чего уже нет, от того, чего еще нет; но и сама она, как геометрическая точка, не есть: не существует. Ноуменальное или онтологическое *сейчас* – то *сейчас*, в котором я реально существую. Оно отвечает скорее на вопрос: что? чем: когда? Рефлектируемое *сейчас* и *не сейчас* отвечают на вопрос: когда? Но так как прошлого уже нет, будущего еще нет, а *сейчас*, как геометрическая точка, тоже не есть, то на вопрос: когда? в рефлексии ответ: никогда. Это и определяет преходящий образ мира. Но так как, во-первых, без сотворенного Богом *что* нет и рефлектируемого самого *что*, то есть без мира нет и преходящего образа мира, и, во-вторых, я грешник и, как грешник, не могу быть всё время *сейчас*, но не могу быть и *не сейчас*, то и *не сейчас* различается как рефлектируемое и ноуменальное и тождество (2 I I) высказывает мое противоречивое состояние во времени. Тождества (2 I), (2 I I) и остальные его виды – антропологическая форма одностороннего синтетического тождества.

Моя жизнь как акт моей жизни *сейчас*, пусть будет **я**; воспоминание жизни, мысль о ней, это я сам: моя потенциальность, причем греховная, так как мое *что* разделилось; *что* моего *что* осталось в Боге, а я сам в грехе вне Бога. Мое *что*, потерявшее свое *что*, – я сам, само *что* и, как само *что*, – само *ничто*, не абсолютное, а потенциальное ничто, так как Бог сотворил меня как *что*, а не как ничто. Тогда:

(2 I I I) **я** есть **я**, тождественный себе самому, но я **сам** не тождественен себе. Или: **я** есть **я** $\equiv$ я сам; я сам $\neq$ я.

Этой формулой одностороннего синтетического тождества сказана внутренняя противоречивость грешника, о которой говорит Христос и апостол Павел. Как грешник, я разделен своим грехом: не тождественен себе. Но если бы я не был тождественен себе, не тождественному себе, то я и не знал бы, что грех разделил меня.

Я создан невинным и в то же время по образу и подобию Божьему. Эти два момента для меня, как сотворенного и, значит, потенциального, разделены онтологически моим грехом: возложенная на меня бесконечная ответственность в моем несоответствии ей стала виной моего греха. Тогда: я – невинный, я сам – грешник, уже не

невинный, а виновный, тожество в целом есть единство моего сокровенного сердца человека – праведный грешник:

(2 I V) праведник есть праведный грешник, но **сам** грешник – неправедный.

Так как и моя праведность – не моя, дар Бога мне в Христе, моя же собственная праведность – фарисейство, то:

(2 V) Божья праведность есть Божья праведность, тожественная моей праведности (то есть дар Бога мне); но **сама** моя праведность не тожественна Божьей праведности, но моя собственная праведность, то есть фарисейство.

(2 VI) Божья духовность есть Божья духовность, тожественная моей духовности; **сама** моя духовность не тожественна Божьей духовности, но абстракция духовности.

Свобода выбора детерминированна, абсолютная свобода недетерминированна – дар Бога мне. Поэтому **сама** абсолютная свобода, то есть моя собственная, – детерминированная свобода выбора:

(2 VII) абсолютная свобода есть абсолютная свобода, тожественная свободе выбора; **сама** свобода выбора не тожественна абсолютной свободе, но детерминирована моим грехом.

Для совмещения в одностороннем синтетическом тожестве предопределения, то есть Провидения, с абсолютной свободой я устанавливаю следующую, как мне кажется очевидную, антиномию не только всемогущества, но и вседейственности Божьей (Allwirksamkeit Gottes [нем.], даже Alleinwirksamkeit Gottes):

I. Божья воля не может не исполняться.

II. Иногда Божья воля не исполняется.

Выводы: 1. Бог желает, чтобы иногда не исполнялась Его воля, то есть Он желает, чтобы иногда исполнялось то, чего Он не желает.

2. Божья воля всегда исполняется: и тогда, когда исполняется, и тогда, когда не исполняется. То есть:

(2 VII I) исполнение Божьей воли есть исполнение Божьей воли, тожественное неисполнению Божьей воли; **само** неисполнение Божьей воли не тожественно исполнению Божьей воли, но есть нарушение Божьей воли, то есть грех.

Исполнение Божьей воли в исполнении Божьей воли – моя абсолютная свобода, тожественная Провидению. Исполнение Божьей воли в неисполнении Божьей воли – моя свобода выбора, детерминированная моим грехом. В свободе выбора я не вижу и не чувствую Провидения. Но в акте абсолютной свободы, вспоминая прежние акты свободного выбора и греха, я вижу и чувствую Провидение, направляющее и мое зло к добру. Поэтому:

(2 I X) Провидение (то есть Его действие) есть Провидение, тожественное моей абсолютной свободе; **сама** моя абсолютная свобода – только детерминированная свобода выбора, значит, не тожественна

Провидению. Из этого не следует, что Провидение Божие не всемогуще, но только невидение Его в свободе выбора – в исполнении Божией воли в ее неисполнении, то есть в грехе.

Так как Провидение – конкретизация предопределения, то:

(2 X) предопределение есть предопределение, тождественное моей абсолютной свободе; сама абсолютная свобода, то есть свобода выбора, не тождественна предопределению. И здесь не следует, что предопределенное не совершается: Божья воля исполняется и в неисполнении ее (антиномия, вывод 2). Но когда Божья воля исполняется в ее неисполнении, я не вижу ее, так как детерминирован своей свободой выбора, то есть грехом.

В десяти тождествах антропологической формы ясна функция и смысл «самого»: «сам» – знак некоммутативности тождества, вернее то, что делает тождество некоммутативным, мое несоответствие Божественному дару мне, тогда «сам» или «само» – моя вина без вины: бесконечная ответственность, в моем несоответствии ей ставшая моей виной.

В абстрактной формуле тождества А можно назвать ноуменальным субъектом, Б – поскольку А тождественно ему – ноуменальный объект, поскольку **само** Б не тождественно ему, то есть само Б, не тождественное А, – интенциональный объект. Интенциональный субъект – сама некоммутативность тождества, обратное отношение Б к А, вернее, его аргумент: само, сам и в конце концов – я сам, фиктивный субъект интенционального отношения, точка, искажающая истинное отношение А к Б. А за ним – мой грех и вина.

3. Тождества (2 I V) – (2 X) уже не чисто антропологические, но антропологически-сотеариологические. Основание же сотеариологии – Христология.

Христос – Слово, ставшее плотью: Бог, ставший человеком, то есть в Христе Бог есть Бог и человек Иисус, Сын Марии. Христос Сам создавал в Себе Бога, об этом говорит не только Евангелие от Иоанна, но и синоптические Евангелия. Но Христос говорит еще, что «Сын ничего не может творить **Сам** от Себя, если не увидит Отца творящего» (Ин. 5:19). «Мое учение – не Мое, но Пославшего Меня; кто хочет творить волю Его, тот узнает о сем учении, от Бога ли оно, или Я **Сам** от Себя говорю» (Ин. 7:16–17). Если Христос Сам от Себя ничего не может творить, то Сам от Себя, просто Сам Он, Сам человек Иисус, Сын Марии, именно как Сам – только человек, а не Бог. И одновременно Он – Бог, Бог, ставший человеком. Для нашего разума это противоречие, но ведь вочеловечение Бога – тайна, то есть противоречие: Вечный стал во времени.

Не человек Иисус был Богом, но Бог стал человеком Иисусом, Сыном Марии. Эти два предложения неравносильны. Если мы признаем, что человек Иисус был Богом или стал Богом, то в первом случае мы впадем в ересь докетизма, так как отрицаем истинность Его человеческой

природы, во втором случае впадем в ересь адоптианизма или родственных им – арианство, несторианство и др., так как отрицаем, что Он был едиnorodным Сыном Божиим. Лука говорит: «Иисус же **преуспевал** в премудрости и в возрасте и в любви у Бога и человеков (Лк.) В послании к евреям: «Хотя Он и Сын, однако страданиями **навык** послушанию, и **совершившись** сделался для всех послушных Ему виновником спасения вечного» (Евр. 5:8–9). Преуспевает, навывается, совершенствуется не Бог, а человек. И в пустыне был искушаем не Бог, а человек Иисус. В Гефсимании ужасался, и скорбел, и на кресте возопил человек Иисус, то есть Сам Иисус, Сам человек. И умер на кресте и воскрес не Бог, а человек Иисус. Апостол Павел говорит: «Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя Самого, приняв образ раба... и по виду став как человек» (Флп.). То есть Он, равный Богу, Бог, стал человеком, а не обратно.

Во всех этих изречениях сказано: Бог стал человеком, именно человеком, во всём, кроме греха, подобный нам. Но **Сам** Иисус, как человек, не Бог. Иначе Бог стал не человеком, а только как бы человеком. Если не только Бог стал человеком, но и **Сам** человек Иисус есть Бог, то Христос уже не истинный человек, во всём, кроме греха, подобный нам, и Его человеческая природа только видимость; это уже чистый докетизм, и тогда Он не преуспевал бы, не навывал бы, не совершенствовался, не ужасался, не умер и не воскрес бы.

Формула вочеловечения Бога в откровении Бога человеку в Христе:

(3) Бог есть Бог, тождественный человеку Иисусу, Сыну Марии. Но Сам человек Иисус – не Бог. Эта формула соответствует и Евангельским изречениям, и символам Афанасия и Никео-Константинопольскому, и учению о двух природах Христа: Христос есть истинный Бог, истинный человек. Ереси пытались рационализировать эту формулу. Адоптианская и несторианская ересь отрицали абсолютную тождественность Бога человеку Иисусу. Монофизитские и докетические ереси подвергали сомнению человеческую природу Христа, или, что то же, нетождественность **самого** человека Иисуса, именно как **самого** человека, Богу. Символ веры вопреки разуму, вопреки законам тождества и противоречия утверждает истинность и реальность двух несовместных предложений, то есть тайны или, что то же, противоречия, понимаемого не разумом, а верой.

Мне кажется, формула (3) дает некоторое приближение к пониманию многих неясных и непонятных вопросов в учении о двух природах Христа, например о Его всемогуществе и всеведении как Бога и ограниченности Его силы и знания как человека.

Я создан по образу и подобию моего Творца. Образ, по которому я создан, то есть прообраз, – Богочеловек, это сказал апостол Павел. Поэтому синтетическое тождество Богочеловека, сказанное формулой (3), есть прообраз моего синтетического тождества, сказанного

формулой (2 I I I). Обе формулы аналогичны, но только по форме, потому что я – не Бог и я сам – не человек Иисус. Это форма – не внешнее, а мое внутреннее единство с Христом. Материально, то есть по содержанию, единство выражается словом с а м. Как я сам не тождественен себе, то есть своему сокровенному сердцу человеку – тому я, которое тождественно себе самому, так и Сам человек Иисус как Сам и человек не тождественен Богу: «уничтожил Себя, приняв образ раба». В этом внутреннем единстве сказано и мое подобие и неподобие Христу: я стал **сам**, так как не смог принять на себя бесконечную ответственность, возложенную на меня Богом, которая стала тогда моей виной без вины; поэтому я грешник. Христос стал **Сам**, так как добровольно взял на Себя мою вину без вины, чтобы я мог принять на себя бесконечную ответственность; поэтому Он безгрешен. Но и Он, и я, мы оба прокляты: с а м – и есть проклятие: проклят всяк, висящий на древе; это говорит апостол Павел о Христе.

Аналогию формул (2) и (3) я назову аналогией формы. Я назвал бы ее аналогией сущности, если бы само понятие сущности не было опредмечено субстанциальной онтологией.

Формула (3) – христологическая и одновременно в сравнении и аналогии с формулой (2) – сотериологическая, потому что спасение только от Христа и через Христа.

Моя жизнь есть жизнь и высказывание жизни. Высказывание жизни амбивалентно: поскольку жизнь тождественна высказыванию жизни, высказывание ноуменально: жизнь есть жизнь, тождественная высказыванию жизни. Но **само** высказывание – мысль, слово, сказанное вслух, или про себя, или записанное на бумаге, не тождественно жизни, причем дважды: сама мысль о жизни не есть жизнь; и также фиксирование мысли словом, сказанным или записанным на бумаге. Фиксирование мысли – знак фактичности и контингентности жизни и высказывания жизни.

Слово, ставшее плотью, в отличие от моего слова абсолютно актуально. Слово всегда есть высказывание и также Божественное Слово: высказывание Божественного бытия – откровение Бога. Высказывание Божественного бытия фиксировано вочеловечением Слова: Слово стало плотью, то есть фактическим и, как всякий факт, контингентным. Факт вочеловечения Слова можно назвать неисторическим фактом в истории: потому что он ускользает от самого тщательного исторического исследования и в то же время из всех фактов истории наиболее достоверен и конкретен.

Божественное Слово реализует и мое слово, то есть высказывание моей жизни и фиксирование этого высказывания. Тогда фиксирование моего слова амбивалентно: записанное или сказанное слово – знак, он имеет смысл и значение. Его значение, или, скорее, интенция, то есть тяготение, двойное: ноуменальное и интенциональное. Субъект ноуменальной интенции – ноуменальный, то есть мой сокровенный

сердца человек, субъект интенциональной интенции – интенциональный, я сам в грехе.

Ноуменальный объект – жизнь как некоторая тайна, *mysterium tremendum*. Интенциональный объект – та же жизнь, но как **сама** жизнь, обособившаяся от ее Творца, жизнь в грехе, в автоматизме мысли и повседневности. Ноуменальный субъект живет в ноуменальном объекте – в жизни как некоторой тайне, открываемой в сокровении и скрываемой в откровении. Интенциональный субъект имеет эту же жизнь, но только в интенции в интенциональном отношении. Тогда уже не живет в жизни, а только думает, что живет, и это уже не жизнь, а **сама** жизнь, то есть автоматизм мысли, чувства и повседневности.

Я сам в грехе разделился; идеально: ноуменальный и интенциональный субъект – два различных начала во мне; реально: оба – одни я: я, тождественный себе самому. И тот я, который живет ноуменальной жизнью, когда, высказывая свою жизнь, думает о ней и фиксирует ее словом письменно, устно или про себя в мыслях, фиксирует ее в интенциональном отношении, иначе она останется невысказанной. Поэтому слово, сказанное вслух, или про себя, или записанное, двузначно: ноуменальная интенция фиксирована интенционально, в фиксированном слове явен интенциональный смысл, скрыт ноуменальный. Понимание явного интенционального смысла – формальное, ноуменального – материальное, то есть содержательное; отношение материального понимания к формальному Кьеркегор называл непрямой или косвенной речью.

В этом рассуждении я пользовался некоторыми терминами. Главные из них: одностороннее синтетическое тождество и *само, сам, самость* (Selbstheit) [нем.]. Философские термины и формулы – словесное выражение некоторой интуиции жизни. Например, у Спинозы: единственная абсолютная субстанция и термин *quatenum*. Оба термина были приближенным выражением его религиозно-акосмического понимания жизни как жизни в Боге. Или у Фихте: *Tathandlung* и *genesis* с его отменой. В первом термине он пытался выразить свое десубстанциализированное представление жизни. Мне кажется, по своему заданию он был вполне прав, по осуществлению – не прав, так как вместо Слова ввел понятие действия. Поэтому же и во втором термине, заново поставив вопрос о жизни и высказывании жизни, ответить на него не смог.

Я не думаю, что два термина, которые я ввел, дадут ответы на все вопросы. Но на некоторые вопросы они дают ответ. Оба термина – высказывание, причем в некотором приближении, определенного ощущения и чувства жизни – Евангельской интуиции жизни.

II. О тайне контингентности, о моем рабстве и моей свободе

Моя абсолютная свобода выражается парадоксально: пусть будет не моя, а Твоя воля. Я пишу «моя» с маленькой буквы, так как это формула и моей свободы. Божья воля абсолютно свободная, даже не мотивированная. Когда Божья воля – моя воля, то и моя абсолютно свободна.

Я существую и абсолютно свободен в принятии Божьей воли, то есть возложенной на меня бесконечной ответственности. Но тот же я, который принимаю Божью волю, могу принять, могу не принять ее и, как только *могу*, всё равно принять или не принять, уже не принимаю; потому что само *могу* – свобода выбора, то есть утверждение в своей воле и непринятие Божьей. Но оба, и тот, кто во мне принимает, и тот, кто *может* принять / не принять, оба во мне как бы в одной точке. Эта точка – подаренная мне абсолютная свобода и ответственность, ставшая в грехе моей виной без вины: так как я не могу ни принять, ни не принять. Невозможность не принять в классической логике равносильна необходимости принять; невозможность не не принять равносильна необходимости не принять. Поэтому невозможность ни принять / ни не принять (I) есть необходимость принять / не принять (II). Это – чисто логически, и чисто логически невозможность (I) эквивалентна необходимости (II). Слово есть соединяющее невозможность (I) с необходимостью (II), логически есть связка, причем не только субъект распределен в предикате, но и предикат в субъекте, то есть логически *есть* можно заменить в этом случае знаком равенства. Но слово *есть* имеет еще онтологический смысл, тогда не равносильно знаку равенства. Во-первых, невозможность (I) – мой первородный грех, я виноват за него, но виновник (*causa*) его не я, а Бог, возложивший на меня, сотворенного Им, бесконечную ответственность. Поэтому невозможность (I) можно назвать трансцендентной: Бог заключил меня в эту невозможность. Необходимость (II) – имманентная: мое состояние в грехе, детерминированность меня, заключенного в невозможность (I), грехом. Во-вторых, и невозможность (I) и необходимость (II) противоречивы: я не могу сразу и принять, и не принять. Обе противоречивости формально-логически одинаковы, онтологически различны. Противоречивость невозможности (I), как и саму невозможность, можно назвать трансцендентной: Бог возложил на меня, созданного невинным, бесконечную ответственность; но невинность и ответственность несовместны: как невинный я не могу быть ответственным, как ответственный я уже не невинен, а виноват. Противоречивость необходимости (II) можно назвать имманентной: противоречивость моего состояния сейчас, в грехе. Необходимость принять / не принять Божью волю – практическая. Практическая

необходимость есть или долженствование, или неосуществимость долженствования. Здесь двойная противоречивость: во-первых, я должен принять Божью волю и в то же время, детерминированный грехом, не могу принять ее. Во-вторых, формальная противоречивость долженствования: принимая Божью волю по долгу или как долг, я принимаю ее в свободном выборе, тогда детерминирован формой выбора и утверждаю свою волю, а не Божью. Поэтому в обоих случаях выбираю свою волю и детерминирован грехом: в первом случае формой выбора, во втором – его мотивом. Можно сказать, что трансцендентная противоречивость Божьего дара мне и моей сотворенности есть противоречивая имманентная необходимость (II); в ней я уже детерминирован своим грехом. Но невозможность (I) не детерминирована: ведь Бог, возложив на меня бесконечную ответственность, одновременно дарит мне неотделимую от нее абсолютную свободу. Поэтому невозможность (I) – необходимое, но еще недостаточное условие моей абсолютной свободы. Оно станет достаточным в Христе: «если Сын освободит вас, то истинно свободны будете», говорит Он.

Бог – чистая актуальность. Необходимость (I) вместе с жертвой Христа, то есть вочеловечением Слова, реализуют, или актуализируют, мою абсолютную свободу, то есть переводят ее из состояния потенциальности, в которую я заключен грехом и необходимостью (II), в состояние актуальности. Необходимость (II) и есть мое состояние в грехе, в свободе выбора, в возможности принять / не принять Божью волю. Потенциальность, или возможность, первоначально онтологически и есть возможность свободного выбора. Поэтому необходимость принять / не принять (II) есть возможность принять / не принять (II'). Формально-логически это суждение нельзя назвать аналитическим, но онтологически это суждение аналитическое: как свобода выбора, необходимость (II) есть возможность (II'), то есть сама потенциальность – $\mu\eta\ \acute{\alpha}\nu$. Наоборот, невозможность (I) формально-логически равносильна необходимости (II), но суждение: «невозможность (I) есть необходимость (II)» онтологически-синтетическое. Онтологическая связь между (I) и (II) – синтетическая, между (II) и (II') – аналитическая: тождество.

Находясь в необходимости (II) или, что то же, в возможности (II'), то есть в грехе, в $\mu\eta\ \acute{\alpha}\nu$, я противопоставляю само ничто самому что: интенцию к себе – интенции к другому, единство – множеству, объективирование, то есть «само», – свободе выбора, форму – материи, необходимость – ненеобходимости; эта необходимость, как и ненеобходимость, имманентные потенциальные интенции самой потенциальности. Из возможности, то есть греха, я сам, как возможность и грешник, никак не могу выйти. Эта абсолютная невозможность грешнику выйти из греха открывается в прозрении моей первоначально анонимной вины как вины моего греха, вины без

вины. Это уже другая невозможность (III) – пограничная или трансцендентальная. В этой трансцендентальной невозможности (III) мне остается только вопить от страха наложенной на меня трансцендентной невозможности (I); так как я вижу, что в потенциальности я полностью детерминирован, Бог ничего не оставил для моей свободы выбора; остается только Божье ничто: оὐχ ὅν.

В полном детерминизме, не естественном, а духовном, в детерминизме свободы выбора грехом я заключен в невозможность, я вижу полную безнадежную невозможность ни принять, ни не принять дар бесконечной ответственности и абсолютной свободы. Это отсутствие всякой возможности и есть ничто, лишенное всякой возможности и потенциальности, Его ничто – оὐχ ὅν. Всякое мое *что*, как сотворенное, потенциально и детерминирует мой акт свободного выбора. Как *что*, я детерминирован своей свободой выбора, я еще потенциален, как *что*, я ничто. Я *что*, как ничто: ничто своей воли, своего выбора, своего мотива, вообще чего-либо своего, какого-либо своего *что*. Это акт моей абсолютной свободы, выражающейся парадоксально: пусть будет не моя воля, а Твоя. Как Бог из ничто создал меня, как актом абсолютной свободы Он создал меня невинного, но в невинности только потенциального, и возложил на меня бесконечную ответственность, чтобы открыть мне глаза, так и я моим актом абсолютной свободы из оставленного мне Богом ничто – полной безнадежной невозможности творю себя: что, как ничто. Но поэтому моего здесь уже ничего и нет, моя абсолютная, немотивированная свобода, беспредметная, как и сам вопль, в котором она рождается, моя, как не моя: Бог в Христе дарит ее мне, когда моя собственная свобода – свобода выбора рушится.

Моя абсолютная свобода рождается в невозможности (III), но не в силу необходимости, а именно в ненеобходимости (IV). Эта ненеобходимость – контингентность и абсолютная свобода, не как идея, а как факт – абсолютный и абсолютно свободный факт вочеловечения Слова и крест: искупление; и моя вина возвращается к Творцу, уже не как *culpa*, а *causa*.

Ненеобходимость (IV) – трансцендентная, так как **Слово** стало плотью, и одновременно имманентная, так как Слово стало **плотью**.

Схема:

$$\begin{array}{lcl}
 \text{невозможность (I)} \rightarrow \text{необходимость (II)} = \text{возможность (II')} = \\
 \left. \begin{array}{l} \nearrow \text{потенциальная} \\ \text{= свобода выбора} \quad \text{необходимость} \\ \searrow \text{потенциальная} \\ \text{ненеобходимость} \end{array} \right\} \Rightarrow \begin{array}{l} \text{невозможность (III)} \\ \text{ненеобходимость (IV)} \end{array}
 \end{array}$$

Последний переход, обозначенный стрелкой =>, можно назвать качественным скачком. Он актуализирует мою потенциальность, реализуя подаренную мне Богом абсолютную свободу: субъективно – в невозможности (III): в крушении моей собственной свободы – свободы выбора, в сокрушении духа и вопле; абсолютно – в ненужности (IV): в контингентности и фактичности вочеловечения Слова. Когда я говорю о ненужности вочеловечения Слова, я имею в виду контингентность и фактичность вочеловечения, а поэтому и абсолютную свободу вочеловечения. О свободе, то есть ненужности вочеловечения Бога, говорит и апостол Павел в послании к Филиппийцам – 2:6-7. И также Его смерть на кресте была не нужной, а свободной: Мф. 26:53; Ин. 10:17-18. Нужность и детерминизм несовместны с абсолютной свободой, но Божественное предопределение не физический или естественный детерминизм и не детерминизм греха и свободы воли. Разум может только провести границу между двумя понятиями: царством природы и царством благодати, то есть детерминизмом и Божественным предопределением. Но разум не может понять Божественное предопределение, осуществляемое в контингентности, случайности и фактичности, то есть в абсолютной свободе, совмещение предопределения с свободой. Вера отождествляет их в видении.

От века Слову предопределено было стать плотью, но сроки Его вочеловечения не были известны. Не субъективно, а абсолютно неизвестны, в этом абсолютная фактичность и контингентность Его пришествия, то есть абсолютная свобода. Именно потому, что Его пришествие, хотя и предопределенное, было контингентным и свободным, его сроки не были известны. Поэтому Он «пришел к своим и свои не приняли Его». И о Своем втором пришествии Христос говорит, что сроки его никому не известны, даже Сыну, но только Отцу. Это не субъективная неизвестность, раз сроки даже Сыну неизвестны, а ноуменальная, онтологическая; она заключена уже в самом понятии вочеловечения Бога; оно было фактическим: предопределенным от века и в то же время абсолютно свободным. Я называю это тайной фактичности и контингентности. Она дает новый смысл и понимание моей фактичности, контингентности, моего рабства в грехе и моей свободы в Христе.

III. Об эсхатологии

Эсхатология – слово о последних вещах, то есть о конце и последнем суде. Меня интересует здесь только одна эсхатологическая тема в связи с изречением Христа. «И сказал Иисус: на суд пришел Я в мир сей, чтобы невидящие видели, а видящие стали слепы» (Ин. 9:39): мое *сейчас*, в котором я живу, в связи с моим последним *сейчас*, когда наступит вечное *сейчас*. Отделяя последнее *сейчас* от *сейчас*, в котором я живу, я заменяю его абстракцией; но и то *сейчас*, в котором я живу, я тоже теряю: актуальное *сейчас* эсхатологично, лишая его эсхатологичности, то есть связи с последним *сейчас*, я заменяю его потенциальным *сейчас* – геометрической точкой, отделяющей то, чего уже нет, от того, чего еще нет. Я не один: у меня были и есть ближние, мое *сейчас* связано с их *сейчас* и также с их последним *сейчас*. Рассуждение о моем *сейчас*, связанном с моим последним *сейчас*, я назову интенсивной эсхатологией; рассуждение о моем *сейчас*, соединенном с *сейчас* и с последним *сейчас* других людей, я назову экстенсивной эсхатологией. Тогда учение о конце мира можно назвать абсолютно экстенсивной эсхатологией. Этого я здесь не касаюсь.

Изречения Христа о последнем суде («Рассуждение о видении невидения») для разума противоречивы – соблазн и безумие. Вера понимает это «безумное Божие», понимает, что безумное Божие выше человеческой мудрости (1 Кор. 1:25), разум только формулирует это безумие как антиномию, при этом упрощает и рационализирует.

Предварительные замечания:

1. Вера понимается здесь, как и всюду, не как теоретическое признание некоторых догматов, не как *Fürwahrhaltung*, как говорят католики (один из моментов веры, по мнению католиков), а как живая вера, как реальный строй всей моей души, всей жизни.

2. Тезис и особенно антитезис первой антиномии схематизирован. Христос никогда не говорит о предопределении как физическом детерминизме. Духовное предопределение – не физическое, а предопределение, осуществляемое в контингентности: и в моей свободе и в моем рабстве, но не физическом или естественном, а духовном, то есть в свободе выбора. Заключение антитезиса сказано в католической (и отчасти православной) формулировке, то есть рационализировано, поэтому заменяет мою духовную неустойчивость, мое существование как духовную неустойчивость в некотором Божественном равновесии – естественной психологической неустойчивостью, неопределенностью и неуверенностью. Христос же говорит именно об уверенности в некоторой неуверенности, об устойчивости Божьей в моей человеческой неустойчивости. Он освобождает от страха неуверенности: не бойся, только веруй, говорит Он.

3. Это замечание относится главным образом ко второй антиномии. Я уже говорил: кто никогда, ни разу в жизни не почувствовал непреодолимость веры и свое сопротивление ей, кто не почувствовал, что я, «как лошак несмысленный», противлюсь вере, которую вложил в меня Бог, кто не знает искушения и соблазнов, соблазнов не только мира, но и веры, тот еще не верит. Но кто никогда не радовался и не благодарил Бога за веру, которую Бог дал ему, – тоже еще не верит.

Антиномия последнего суда.

А. Суд в том, что пришел свет в мир, это значит: суд в том, что суда нет, так как верующий не судится, а неверующий уже осужден. Если сейчас я поверю в Христа, приму на себя Его бремя и иго, я уже освобожден от суда, если не поверю – уже осужден. (Замечание 1.)

Б. Суд есть. И не только есть, он уже совершился на небесах, и я скоро узнаю его: одни – сыны царствия, уготовленного им от создания мира (Мф. 25:34), другие – сыны лукавого, плевелы, посеянные дьяволом, им тоже от века уготован вечный огонь (Мф. 25:41). Когда придет мое время, я узнаю, к чему предуготовлен. (Замечание 2.)

Тезис и антитезис последнего суда в их последовательном развитии разумом переходят в свою противоположность:

Аб. Но веру дает Бог, вера не от меня, от Бога. Если Бог не дал мне веры, то как бы я ни хотел поверить, я не могу поверить. А если дал веру, то я не могу уже не верить, как бы эта вера ни была тяжела для меня и ни противоречила исполнению всех моих желаний и прихотей. (Замечание 3.) Если же вера не от меня, а от Бога, то и разделение на верующих и неверующих от Бога – от создания мира. Таким образом тезис А в логическом продолжении перешел в свою противоположность – в антитезис Б.

Ба. Но вечность не время, аналогия ее не временное продолжение, а *сейчас*. Если сейчас я поверил Христу, принял Его бремя и иго, то я – сын Царствия, освобожден от суда и уже спасен. Если отверг – плевел, посеянный дьяволом, осужден. Таким образом антитезис Б в своем логическом продолжении переходит в тезис А.

Третья формулировка антиномии:

А'. Если я поверил, я избран и спасен. Если не поверил – не избран и погиб.

Б'. Если я избран, то верю и спасен. Если не избран – не верю и погиб.

Четвертая формулировка антиномии:

А''. Я верю, потому призван и спасен. То есть вера → призвание и спасение.

Б''. Я призван, потому верю и спасен. То есть призвание → вера и спасение.

Для моего разума эта антиномия неизбежна, в конце концов она сводится к антиномии предопределения и свободы – об этом я уже говорил. Тезис и антитезис отождествляются верой. Рациональные

разрешения антиномии – только приближенные, неточные попытки понять ее разумом. Например, можно сказать, что призвание – *ratio essendi* веры, а моя вера *ratio cognoscendi* моего призвания. Эта формулировка всё же не точная: интеллектуализирует и умаляет силу веры. Даже понимая под *ratio cognoscendi* онтологическое видение, вера, если она движет горы, основание не только познания, но и бытия.

Антиномия возникает, потому что разумом я не могу понять вечности: я представляю ее как продолжение во времени. Тогда не понимаю и мгновения, то есть *сейчас*. Во времени я понимаю сейчас как геометрическую точку между тем, [чего] уже нет, и тем, чего еще нет, между тем, что я вспоминаю во времени, и тем, что я ожидаю и тоже во времени. Но реальное или ноуменальное *сейчас* разрезает и разделяет не время, а меня самого, грешника, на грешника, упорствующего в своих грехах, и на грешника кающегося, на сына Царствия и плевел, посеянный дьяволом. Все изречения Христа я должен понимать и интенсивно, и экстенсивно. Интенсивно: они сказаны именно мне и именно о моем *сейчас*; в моем *сейчас* заключены и вечная жизнь и вечная смерть, заключены потенциально, когда я думаю о них, рефлектирую, и актуально, когда живу и вижу их. Здесь уже переход к экстенсивному пониманию. Здесь тоже антиномия: α) вечная жизнь; β) вечная смерть. Первая антиномия (А/Б) противоречива для моего рефлектирующего ума, вера отождествляет оба тезиса. Эту антиномию я назову интенсивной. Тогда вторую антиномию (α/β) можно назвать абсолютно экстенсивной. Здесь я никак не могу отождествить оба тезиса, именно вера разделяет их: вечная смерть и осуждение не есть вечная жизнь и спасение. И если даже вечное осуждение понимать как бесконечно страшный миг, то в крайнем случае он может быть понят только как один из моментов вечной жизни и всё же не тождественен ей: осуждение не есть спасение, и вечная смерть не есть вечная жизнь.

Обе антиномии для разума – только абстрактные противоположения, для веры – абсолютная реальность, и не случайно в интенсивной антиномии предопределения и свободы вера отождествляет оба тезиса, а в экстенсивной разделяет: во-первых, само отождествление предопределения и моей абсолютной свободы и есть вера; и также реальное разделение двух путей и двух врат, широких и тесных, знает только вера; и во-вторых, интенсивность и есть соединение, а экстенсивность – разделение, поэтому отождествление в антиномии (А/Б) можно назвать интенсивным моментом веры, или ι -верой, а разделение в антиномии (α/β) – экстенсивным моментом – ϵ -верой. И так же как ι -вера отождествляет тезис А с тезисом Б, так же и ϵ -вера разделяет тезисы α и β . В изречении Ин. 9:39 первая половина его говорит скорее об ι -моментах веры, а вторая – о ϵ -моментах. Но без ϵ -момента, то есть без «чтобы» изречения Ин. 9:39, без абсолютно экстенсивного разделения, нет и веры, но только сентиментальная чувствительность или автоматизм мысли, чувства и повседневности.

Это третье рассуждение в отличие от первых двух не будет ни схематичным, ни систематическим. Мне кажется, причина здесь не только субъективная. Самое главное – почувствовать эсхатологичность моего *сейчас*: не вообще, не ожидаемого неизвестно когда, а именно сейчас, в котором я живу. Я могу это почувствовать различно: в неуютности жизни, сказанной формулой: я не чувствую себя в жизни как дома, в актуальном воспоминании, оживляющем в моем сейчас то сейчас, которого уже нет, в ощущении Провидения, в ощущении «исполнения и полноты времен». Я могу сделать некоторые теоретические эсхатологические выводы из того, что чувствую и вижу сейчас. Но пусть они будут и самые умные, но для того, кто не чувствует эсхатологичности своего сейчас, для того и самые умные выводы будут только абстрактными рассуждениями, не имеющими для него никакого значения. Если же он чувствует эсхатологичность своего сейчас – они ему не нужны.

Ощущение эсхатологичности моего *сейчас* – это то бодрствование, о котором всё время говорит Христос: «Итак бодрствуйте; ибо не знаете, когда придет хозяин дома» (Мк. 13:35). «Да будут чресла ваши препоясаны и светильники горящи... ибо, в который час не думаете, придет Сын человеческий» (Лк. 12:35, 40). В Гефсимании апостолу Петру: «Симон! ты спишь? не мог ты бодрствовать один час? Бодрствуйте и молитесь, чтобы не впасть в искушение» (Мк. 14:37–38; Мф. 26:40–41). Об этом же говорит и притча о пяти мудрых и пяти неразумных девах и также первые слова, которыми Христос начинает Свою проповедь: покайтесь, ибо приблизилось Царствие Небесное. «Исполнение и полнота времен», приближение Царствия Небесного – это и есть эсхатологичность моего *сейчас*. И об этом же говорит изречение Ин. 9:39.

Эсхатология, так, как я понимаю ее, или, вернее, то, что меня сейчас интересует в ней, может быть или негативной эсхатологией, только отрицающей некоторые возможные человеческие измышления, или экзистенциальным вступлением к эсхатологии – экзистенциальными пролегоменами к эсхатологии. Они могут только указать направление мысли, чтобы я задумался о своем *сейчас*, чтобы понял, вернее, почувствовал, что значит *сейчас*, в отличие от *сейчас*, которого уже нет, и от *сейчас*, которого еще нет, то есть понял бы или почувствовал **эсхатологичность своего сейчас**.

Так как день и час смерти неизвестен и я могу умереть и сейчас, и когда буду умирать, буду умирать не вообще, а именно *сейчас*, то отделение этого последнего *сейчас* от *сейчас*, в котором я живу, абстрактно и неэкзистенциально. Почувствовать эсхатологичность своего *сейчас* это и значит, во-первых, почувствовать его связь с моим последним *сейчас*. Но я не один, у меня были и есть ближние, каждый из них имел или имеет свое *сейчас*. Тогда, во-вторых, я должен

почувствовать связь его *сейчас* с моим *сейчас*. И в-третьих – связь моего *сейчас* с моим и с его сейчас, которого сейчас еще нет.

Обозначения: *ц*-сейчас: интенсивно-интенсивное сейчас;

цэ-сейчас: " – экстенсивное ";

цц-сейчас: экстенсивно-интенсивное ";

ццц-сейчас: " – экстенсивное ".

Знак *ц*, когда он стоит на первом месте, говорит о **моем** *сейчас*, когда стоит на втором месте, говорит о *сейчас*, в котором я сейчас живу.

Знак *ц*, когда он стоит на первом месте, говорит об общем *сейчас*, моем и моего ближнего, когда стоит на втором месте, говорит о последнем *сейчас*, когда наступит вечное *сейчас*.

Четырехкратное разделение *сейчас*:

ц-сейчас: то *сейчас*, в котором я сейчас живу; *сейчас* для меня – это последнее слово, которое я сейчас записал.

цэ – сейчас: мое последнее *сейчас*, когда начнется вечное *сейчас*; вернее, *сейчас*, когда я думаю о моем последнем *сейчас*; потому что последнее *сейчас*, отделенное от *сейчас*, в котором я живу, – только абстракция.

цц-сейчас: *сейчас* в встрече с моим ближним, наше общее *сейчас*.

ццц-сейчас: *сейчас*, когда я думаю о его бывшем или будущем последнем *сейчас* в нашем общем *сейчас*: отношение его последнего бывшего или будущего *сейчас* к моему *сейчас*.

Эти четыре *сейчас* надо соединить не абстрактно, а экзистенциально и актуально. Так как должны быть соединены и *сейчас* с последним *сейчас*, то я выбираю второе и четвертое сейчас: *цэ* и *цц*.

Второе четырехкратное разделение *сейчас*:

цццц-сейчас: представление и понимание *сейчас* всей моей прошедшей жизни, как бы уже осуществленной и заключенной в том *сейчас*, в котором я сейчас нахожусь; ощущение Провидения, руководившего всей моей жизнью, несмотря на мои ошибки, мой грех и мое противодействие. Тогда в некотором пределе или приближении, в ощущении полноты времен (Гал. 4:4) и мое последнее *сейчас* присутствует уже сейчас: я вижу свою смерть. Или, говоря словами апостола Павла, я ощущаю и чувствую в себе мертвость Христа и новую жизнь, которую Он дает мне.

ццццц-сейчас: мое последнее во времени *сейчас*, то есть будущее сейчас, когда наступит вечное *сейчас*. О нем я ничего не знаю, кроме того, что мне открывается в *цццц*-сейчас. Догматические рассуждения о нем, основанные не на реальном откровении

цццц-сейчас, а на человеческих теориях и измышлениях, – пустые абстракции.

ццццц-сейчас: представление и понимание *сейчас* всей моей жизни в встречах с моим ближним и связи его и моей жизни, как бы уже осуществленной и заключенной в том *сейчас*, в котором я сейчас

нахожусь; ощущение общности его и моего *сейчас*, ощущение Провидения, руководившего всей моей и моего ближнего жизнью, и наших взаимных встреч, несмотря на наши ошибки и прегрешения. Тогда и мое последнее *сейчас*, соединенное с его уже наступившим или еще будущим последним *сейчас*, в некотором приближении, в ощущении полноты времен присутствует уже сейчас. Это атом соборности.

εεε-сейчас: вечное *сейчас* моего ближнего, уже наступившее или во времени еще будущее. О нем я ничего не знаю, помимо того, что мне открывается в εεε-*сейчас* – в атоме соборности. Человеческие измышления о нем и мнения других людей, не принадлежавших к этому атому соборности, – пустые абстракции. Об этом сказал еще Якоби: любовь всегда права. Как ни противен нам Абельяр по автобиографии и по своим письмам, правы не мы, а Элоиза.

В этом четырехкратном разделении *сейчас* все четыре *сейчас* актуально соединены, это и есть соборность. Мне кажется, что бессмертие, вернее, воскресение и жизнь вечная, причем личная вечная жизнь, неотделимо от соборности, а соборность двумерна: по вертикали – связь прошлого с будущим в *сейчас*, по горизонтали – с моим ближним. Христос говорит: Я есмь воскресение и жизнь вечная. Здесь я связан с Ним и Он соединяет мое прошлое с будущим как бы по вертикали. И еще Он говорит: где двое или трое собраны во имя Мое, там буду и Я. А Он – жизнь вечная. Здесь связь как бы по горизонтали – с моим ближним. Воскресение и жизнь вечная – чудо, а чудо соборно. Соборность не абстрактная общезначимость логического суждения, не простое присутствие в определенном месте нескольких человек. Для атома соборности достаточно и двух человек. Для соборности в вертикали достаточно и одного человека: если я ощущаю в себе связь прошлого с будущим, связь с Христом.

Как соборность не абстрактное множество и не абстрактная общезначимость, так же и чудо: чудо, которое видят все, уже не чудо, а явление естественного порядка природы. Чудо не только индивидуально, но личное. Чудо видит и живет в чуде только тот, кто призван к нему. Поэтому и Христа воскресшего видели только те, которых Бог призвал, чтобы они увидели. Это были не только верующие в Него. По Евангелию от Марка и от Иоанна и братья Его не верили в Него, пока Он не воскрес. По воскресении же увидели Его и поверили. И также Савл, пока его не призвал Сам Христос.

Чудо, вера, соборность и жизнь вечная неотделимы одно от другого, и субъективная слабость одного из этих моментов ослабляет во мне и остальные три. Четыре вида *сейчас* – это четыре актуально соединенные формы чуда – откровение мне Бога: во мне и в моем ближнем, *сейчас* и в откровении мне всей моей и моего ближнего жизни *сейчас*.

Ощущение эсхатологичности моего *сейчас* не только интенсивно, но и экстенсивно. Тогда я снова возвращаюсь к словам Христа: *чтобы* видящие стали слепы. Как сотворенный, я потенциален, значит невидящий. Христос для того и пришел, чтобы невидящие стали видящими. И здесь открывается ноуменальная противоречивость моего видения: я вижу только в приобщении к Божественному видению, только в Его видении. Но мое видение вне этого приобщения, видение от себя, а не в Его видении – не только невидение, а активное невидение. Как только я утвердился в своем видении – просто в видении, потому что видение и есть мое видение, – как только я утвердился в видении, я уже активно невидящий. Противоречивость видения для меня, грешника, и активность невидения и сказана страшным для меня, для моей сентиментальной чувствительности, словом «чтобы»: чтобы видящие стали слепы. Но Христос говорит о суде. Тогда это изречение эсхатологическое, и-эсхатологически я могу его понять: это постоянная угроза и напоминание мне, чтобы я не успокоился в автоматизме мысли, чувства и повседневности. Я могу еще понять его и-эсхатологически: я нахожу невидение у своего ближнего; я вижу его уверенного в своем видении: тогда он слеп, он уже активно невидящий. Я не стану осуждать его, как и Христос не осудил приведенную к Нему грешницу, я должен не осуждать, но увидев его невидение, увидеть его как свое невидение, чтобы он в моем видении его невидения как уже моего невидения увидел свое невидение. Но ведь грешница, приведенная к Христу, была непосредственно, а не активно невидящей. Что делать, если я вижу активное невидение своего ближнего, вижу его как свое невидение и всё же не могу открыть ему его невидение? Кто виноват – он или я?

Я вижу какое-то последнее жестокое и страшное разделение не только в себе, но и в других людях и между людьми. Только легкомысленная сентиментальная чувствительность может закрывать глаза на некоторое последнее разделение в человеке и между людьми, то есть на и-эсхатологию. Откуда оно, почему? Не знаю. Зачем? Чтобы невидящие видели, а видящие стали слепы. Вторая часть этого изречения моей сентиментально-чувствительной душе кажется жестокой. Но без второй части онтологически неосуществима и первая. А эсхатологически? Не знаю. Я знаю, что значит вечное осуждение, вечная мука, вечная смерть; я не знаю этого, но чувствую уже при жизни и знаю, что эти слова имеют глубокий и страшный смысл, не только онтологический, но и эсхатологический. Практически, может, все возможные ответы, во всяком случае, в отношении к моему ближнему, будут не конститутивными, а регулятивными принципами моего поведения и отношения к нему, и последний регулятивный принцип, мне кажется, один: я виноват за всех.

Этим принципом сказана и заразительность греха, и соборность оправдания и вечной жизни. Христос взял на Себя грех всего мира, это

значит: Он виноват за всех. Тогда и моя вина за всех не только регулятивный, но и конститутивный принцип – приобщение к Христу: в Христе и я виноват за всех. Это еще не дает теоретического ответа на главный вопрос еѐ-эсхатологии: о званости и призванности, о двойном предопределении. Но может, он и не нужен, может, сам вопрос, само требование теоретического ответа есть соблазн. Потому что Христос дал практически экзистенциальный ответ: «Входите тесными вратами; потому что широки врата и пространен путь, ведущие в погибель, и многие идут ими; потому что тесны врата и узок путь, ведущие в жизнь, и немногие находят их» (Мф. 7:13-14). Об этом узком пути Христос говорит всё время: со времен **Иоанна Крестителя** Царствие Небесное силой берется, и употребляющие усилие восхищают его. Со времен Иоанна Крестителя – значит: с приходом Христа. Тогда это изречение имеет непосредственное отношение к изречению Ин. 9:39. Оно говорит об исполнении и полноте времен и о «великом дерзновении во Христе»; так же как и первые слова Иоанна Крестителя и Христа; «покайтесь, ибо приблизилось Царствие Небесное».

В этом рассуждении об эсхатологии я всё время нахожусь между двумя соблазнами: несомненно, последнее *сейчас* наступит, и также несомненно, что оно наступит не вообще, а сейчас; оно будет не менее, а может, и более конкретным, чем то *сейчас*, в котором я сейчас живу, и может быть, сейчас и наступит. Последнее *сейчас*, если я отделяю его от *сейчас*, в котором живу, становится только абстракцией. Когда же я соединяю его с *сейчас*, в котором живу, мне грозит другой соблазн: потерять абсолютно экстенсивную эсхатологичность последнего *сейчас*, то есть его окончательность, о которой говорит и изречение Ин. 9:39. Я пытаюсь соединить конкретность или экзистенциальность последнего сейчас и его окончательность. Но возможно, что все попытки этого соединения только некоторые приближения: я чувствую экзистенциально, то есть в своей жизни, окончательность, но, пока я живу, последняя окончательность еще не наступила, то есть для меня она еще не экзистенциальна, ведь она будет именно концом моей земной экзистенции.

На меня уже возложена бесконечная ответственность, которую я не могу ни не принять, ни принять. Тогда я живу как бы двойной жизнью: как сотворенный в невозможности принять возложенную на меня ответственность, я живу в автоматизме мысли, чувства и повседневности. Тогда *сейчас* только отделяет то, чего уже нет, от того, чего еще нет. Это – потенциальное *сейчас*, только геометрическая точка между потенциальным воспоминанием и потенциальным ожиданием. Потенциальность этого воспоминания проявляется в пассивности и автоматизме или в сентиментальной чувствительности, ее называют еще душевностью. Две формы душевности: жалость к себе или самооправдывание и самодовольство, в обоих случаях трудное дело заменяется легким и более приятным. Потенциальное ожидание –

искушение. Испытание сопровождается соблазном и двойным страхом: страхом ожидания, нетерпения, так как соблазнительное может и не наступить, и страхом перед самим соблазном – это скрытая форма раскаяния. И воспоминание, и ожидание я схематизировал: в потенциальности есть и пресыщение, и скука, и страх от самой необходимости делать выбор, и страх от того, что наступит, и страх и неудовлетворение оттого, что я не делаю именно того, что мне надо делать, и уныние. Но для эсхатологической темы, которая меня интересует сейчас, мне не нужен подробный анализ потенциальности.

Как сотворенный по образу и подобию Богию в невозможности не принять уже возложенную на меня ответственность, я живу в актуальности. Актуальное сейчас соединяет в себе и то *сейчас*, которого уже нет, и то *сейчас*, которого еще нет. Актуальность воспоминания – в ощущении полноты времен и Провидения, актуальность ожидания – в понимании «огненного испытания» (1 Пет. 4:12) как испытания. Тогда соблазн и страх уничтожаются покорностью – *Gelassenheit* [нем.]: да будет воля Твоя, и надеждой, о которой говорит апостол Павел (Рим. 5:5; 1 Кор. 13:7).

Схема:



Это только схема. Этой схемой я хочу сказать, что в моем *сейчас* как бы в двойной точке заключены и грех, и праведность, и греховная потенциальность и актуальность, к которой я призван или во всяком случае зван. В греховной потенциальности возникает время: в воспоминании – прошлое, которого я уже не могу изменить, в ожидании – будущее, которого я не знаю; поэтому ожидание его соблазнительно и страшно и сопровождается нетерпением и скукой, иногда же и раскаянием, последнее относится преимущественно к воспоминанию. Воспоминание и ожидание разделены потенциальным *сейчас*. Я называю его потенциальным, потому что в потенциальности и грехе я живу или в воспоминании, или в ожидании: или в том, чего **уже** нет, или в том, чего **еще** нет; то есть в действительности и не живу; об этом писал еще Паскаль, а должно быть, и до него.

Потенциальное сейчас разделяет, актуальное соединяет: в актуальном сейчас актуально присутствует и то сейчас, которого уже

нет, и то сейчас, которого еще нет. Их присутствие в сейчас качественно различно: сейчас, которого уже нет, присутствует сейчас в ощущении полноты времен и Провидения. Сейчас, которого еще нет, присутствует сейчас не как то, что будет завтра или через год, а как полная ответственность и окончательность, то есть как последнее сейчас. И здесь возникает соблазн: это бесконечное задание мне – объединить в моем сейчас и то сейчас, которого уже нет, и то, которого еще нет. Если я не думаю о нем – я живу в непосредственности греха, это пассивное невидение; если думаю, выполняю и **думаю, что выполняю**, то впадаю в активное невидение – фарисейство. Именно к первым, к невидящим и пришел Христос, чтобы они увидели. А думающие, выполняющие бесконечное задание, и **думающие, что выполняют его**, – это те видящие, которые стали слепы, когда пришел Христос. Я снова вернулся к изречению Ин. 9:39. Чтобы понять его, я и построил схему. Но завершив теоретическое построение схемы я пришел к тому же самому теоретическому недоумению, для разрешения которого и строил схему. Это недоумение теоретическое: как мне думать о бесконечном задании, выполнять его и не думать, что я сам выполняю его? Экзистенциальный ответ дает Евангелие. Чтобы повторить его, надо, как я уже сказал, переписать всё Евангелие от начала до конца.

Изречение Христа о детях, как и многие другие Его изречения, часто смягчают; тогда и вся Благая весть сводится к иудейству или язычеству, а то и к фарисейству и сентиментальной чувствительности. Изречение о детях эсхатологично, как и все слова Христа: «если не *обратитесь* и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное» (Мф. 18:3). Не к непосредственности и наивности детей призывает Он, иначе бы Он не сказал: будьте просты, как голуби, и мудры, как змии. Христос говорит здесь об обращении: о полном, радикальном преобразовании строя души, о новом начале, о рождении свыше (Ин. 3:3). Это преобразование не только теоретическое и не только нравственное, но экзистенциальное, то есть теоретически-практическое, поэтому онтологическое. Тогда о нем можно говорить и с теоретической точки зрения. Новое, радикальное начало с чисто теоретической точки зрения – трансцендентальная редукция и *ἐποχή* Гуссерля, во всяком случае, такой она должна была быть по замыслу Гуссерля. Он сам сказал, что трансцендентальная редукция **подобна** религиозному обращению. Почему *подобна*? Всякая в действительности осуществленная трансцендентальная редукция не подобна, а *есть* религиозное обращение. Но в некоторых случаях меня может интересовать как бы другая сторона, другой взгляд или направление взгляда в религиозном обращении, без которого нет и редукции; непосредственно меня может интересовать не религиозный момент обращения, а какой-либо другой: философский, художественный, даже специально-научный. Но в основе всё равно лежит религиозное обращение, без которого всё тщетно:

дело рук человеческих и быстро проходит. Неудача Гуссерля, мне кажется, от недостатка великого дерзновения – религиозной смелости. Не случайно он воспользовался арианским термином – *подобие*: это арианское подобосущие вместо Евангельского единосущия. Подобие, подобосущие – это правдоподобие. Но жизнь именно неправдоподобна, правдоподобна автоматизированная жизнь, автоматизм мысли, чувства и повседневности – *das Bestehende*. Правдоподобны невидение и ложь. Видение, истина, для моего самоуверенного ума, для моей самолюбивой воли, для моей сентиментально-чувствительной души всегда будут неправдоподобны: абсурд и парадокс, безумное Божие. Поэтому же из-за отсутствия «великого дерзновения во Христе» Гуссерль дает отрицательный ответ на главный вопрос: могу ли я видеть свое видение? Невозможность видеть свое видение он соединял с анонимностью существования. Апостол Павел сказал афинянам: «Судя по всему, вы очень благочестивы: я видел у вас храмы неведомому Богу. Я пришел к вам открыть имя неведомого Бога». В анонимности существования Гуссерль почувствовал неведомого Бога, но у него не хватило смелости узнать Его имя: он пытался узнать Его имя разумом и в разумном, а не в безумном Божием утвердить автономность разума и философии. Он не видел эсхатологичности обращения и видения, о котором говорит и изречение Ин. 9:39.

Обращение эсхатологично: новое, полное, радикальное начало, начало из ничто, подобное творению мира, начало, в котором заключена и цель его – конец: *causa finalis*, тогда абсолютная, немотивированная свобода. Поэтому начало – единственное, однократное; и в то же время фактически многократное: каждый день, каждый час, если это не обращение, то автоматизм мысли, чувства, повседневности. О противоречивой для моего ума однократности обращения в его фактической многократности я уже говорил. Вторая противоречивость обращения, о которой говорит изречение Ин. 9:39: обращение – радикальное начало; но как только я совершил его, оно сразу же стало продолжением, то есть автоматизмом. Христос для того и пришел, чтобы открыть детерминированность и греховность всякой человеческой прочности и устойчивости, даже в самом видении. Тогда и само видение или утешение как одно только непрерывное видение и утешение стало величайшим соблазном. И как только я почувствую и скажу себе: да, я достиг некоторого равновесия, стою прочно – я уже пал. Реальная экзистенциальная противоречивость этого равновесия в том, что, даже имея его, я не могу осознать как то, что имею, как сущее: осознав – уже не имею. Противоречивость его реализуется в вопросах, которые я задаю себе и уже не могу не задавать:

1. Могу ли я сказать себе: больше никогда не скажу себе, что стою прочно, *никогда* больше не буду чувствовать устойчивость как свою собственную устойчивость? Нет, как только я сказал это, в самом слове «никогда» я уже высказал свою самоуверенность: веру в свою

устойчивость и праведность. Само это высказывание, сам вопрос и есть моя собственная устойчивость, то есть фарисейство.

2. Я не могу сказать себе, что никогда не скажу себе: я стою прочно, само это высказывание – фарисейство. Но не могу ли я достичь такого состояния, что никогда не скажу себе, что стою прочно, никогда не почувствую своей собственной прочности? Но чем этот вопрос по существу отличается от первого? Он высказан может быть в еще более категорической форме: в первом вопросе я говорю только о своем возможном высказывании, во втором – о достижении некоторого совершенства. Тогда исправлю вопрос:

3. Могу ли я вообще никогда не сказать себе, что стою прочно, никогда или *когда-либо* никогда не почувствовать своей собственной прочности? В этой формулировке, может, яснее всего видна онтологическая противоречивость вопроса. Сам вопрос отрицает себя: уже предполагает возможность моей собственной праведности и устойчивости. Уже слово *могу* превращает актуальность в потенциальность, утверждает меня в возможности, то есть в потенциальности. Когда я могу принять / не принять Божью волю, я уже не принимаю и не могу принять ее: потому что *могу* и есть мое своеволие и соблазн. И второй соблазн: *никогда*: это категория, отрицающая время, но во времени же, поэтому категория временности – тогда уже устойчивость и автоматизм временного.

«Я могу» и *никогда*, то есть временность, и есть потенциальность. Но актуальность, то есть видение, принятие Божьей воли – разрыв потенциальности качественным скачком, разрыв времени мгновением.

На вопрос: *могу ли я никогда...* что бы ни последовало за этим *никогда*, ответ дан самим вопросом: *не могу никогда*.

Не могу никогда – моя абсолютная слабость. Но эта слабость – моя сила: когда я не могу, ничего не могу, когда я падаю – Бог держит меня. В абсолютной невозможности, в ничто рождается моя абсолютная свобода. Но это уже не моя собственная свобода, а свобода, которую дарит мне Бог в Христе, свобода, которую я получаю не в силу необходимости, а именно в ненеобходимости, в силу абсурда и парадокса абсолютного факта вочеловечения Слова (Кьеркегор). Эта свобода – актуальное, эсхатологическое *сейчас*, в котором соединены и то *сейчас*, которого уже нет, и то, которого еще нет, последнее *сейчас*.

Я всё время пытаюсь подойти к страшному чтобы изречения Ин. 9:39: чтобы видящие стали слепы. Но когда мне кажется, что я уже подошел к нему, оно снова ускользает от меня. Я чувствую его, вижу, боюсь, но для моего ума, павшего в Адаме, для моего взгляда, преломленного в грехе, оно остается тайной, Божественным *mysterium tremendum*.

Я пытаюсь соединить формулу Исаака Сирианина: искушение – утешение – с изречением Ин. 9:39. Тогда вся жизнь – искушение, а последнее *сейчас* – утешение. Но так сказанное последнее *сейчас*, отделенное от того *сейчас*, в котором я живу, станет только

абстракцией, а мое *сейчас* станет потенциальным, не эсхатологическим, и я впадаю в автоматизм мысли. Видя же уже в жизни смену искушений – утешений, мой павший в Адаме разум, – я сам спрашиваю: что будет последним – искушение или утешение? Очевидно, я снова имею в виду изречение Ин. 9:39, всё то же *чтобы*. И снова вопрос поставлен не экзистенциально, абстрактно. Что значит: последнее? Что значит: случайность смерти? Предположим, я в искушении. И вот, переходя улицу, попал под машину и умер. Значит ли это, что я умер случайно? Значит ли это, что я умер в искушении? На первый вопрос сразу можно ответить: ответа на него нет. Но и на второй вопрос ответ тот же. Во-первых, кто, кроме Бога, знает последнюю мысль человека? Во-вторых, может, за видимым для нас искушением, видимым для других и для меня самого, скрывается невидимое мне утешение? Может, видимое для меня искушение и утешение только знак другого, более глубокого, невидимого мне состояния и вся моя временная жизнь – вечный знак в вечности?

Всё это не ответ на последние вопросы эсхатологии, только устранение абстрактных, неэкзистенциальных ответов, отрывающих последнее сейчас от того сейчас, в котором я живу. Ответ один – Благая весть. Но Евангельский ответ преломляется в моем грехе, и я задаю преломленные в моем грехе бессмысленные вопросы.

Христос дает ответ не *всем* людям вообще, а *каждому* человеку *в отдельности*, лично мне. Сама категория *все, вообще*, то есть абстрактная общность, отрицается Благой вестью. Об этом говорит, например, притча о работниках виноградника – Мф., гл. 20: отрицается абстрактная справедливость, абстрактное равенство. Понять Евангелие – это значит: понять его как ответ именно *м н е*, на мой последний экзистенциальный вопрос: кто я? зачем я вызван из небытия? зачем столько страдания? Тогда все теории о двойном предопределении, как абстрактные теории, вообще бессмысленны. Христос говорит именно мне и обо мне. Ад создан именно для меня. И Христос для того и пришел, чтобы вытащить меня из ада. Может, уже эта жизнь и есть ад. И когда она уже окончательно станет для меня адом, Христос и вытащит меня из ада. Ад – заразительность моего греха, не вообще, а именно моего греха. Ад – ограничение меня самим собою: и от ближних – всеобщее непонимание, и от Бога – активное невидение. Но здесь же, в заразительности моего греха, в моем *сейчас* как в одной двойной точке и начало соборности: соборность искупления, спасения и вечной жизни. В четырехкратном разделении *сейчас*, в актуальном соединении четырех *сейчас* – атом соборности: мое и моего ближнего эсхатологическое *сейчас*. В этом общем *сейчас* я вижу некоторый намек на воскресение и жизнь вечную, на последний эсхатологический ответ, так как оно соединено со словами Христа: где двое или трое собраны во имя мое, там буду и Я. Но этот атом соборности амбивалентен: если двое или трое собраны не во имя Его, то это не атом соборности, а атом

заразительности греха. Что значит: во имя Его? – Отсутствие некоторого коэффициента «я сам», «свое», сопровождающего все мои мысли и чувства в свободе выбора. Это определение отрицательное. Отрицательно-положительное определение: ощущение отсутствия этого коэффициента не в силу долга или обязанности, но как моего самого глубокого **я**, как моего сокровенного сердца человека, понимание и чувство бесконечной ответственности, возложенной на меня Богом, и моей абсолютной свободы в этой бесконечной ответственности; не моей собственной свободы, а свободы, которую дает мне Бог в Христе. Здесь я перехожу уже к положительному определению: я нахожу не *мое*, и это *не мое* есть *мое: мое не мое*. Абсолютно не мое – Бог, и в Христе абсолютно не мое – абсолютно мое.

Основание атома соборности – Христос и основанная Им Церковь. Эта Церковь – невидимая. Но без видимой фиксации она станет абстракцией. Видимая фиксация – видимая церковь. Если же я не нахожу ее, не могу найти, кто виноват – она или я? Во всяком случае, я тоже виноват, это мой грех: слабость моей соборности. Поэтому не стану искать объективных причин, хотя и вспоминаю иногда слова апостола Иоанна: «наступили последние времена, из наших вышли не наши». Он имел в виду, по-видимому, Керинфа и гностиков. Иногда мне кажется, эти слова можно отнести и к современной видимой церкви; может, и ей Христос говорит: «чтобы видящие стали слепы». Он говорит это и мне: это мой грех – слабость моей соборности. Кьеркегор говорил: рыцарь веры одинок: один перед Богом; даже если встретятся два рыцаря веры, они не найдут общего языка, они даже не узнают друг в друге рыцаря веры. Но Христос не говорил этого. Кьеркегор ошибался, это его грех. И мой грех: я увидел его в опустошенности пустого невидящего взгляда. Поэтому изречение Ин. 9:39 относится и ко мне. Христос обращается ко мне: я и есть тот невидящий, которому Он открыл глаза; и я боюсь: не тот ли я видящий, который ослеп, увидев Христа. Христос говорит именно мне. И Он же говорит мне: не бойся, только веруй.

IV. О пути обращения

Путь обращения тоже имеет свои стадии. Но эти стадии не совершенствование. Совершенствование, во-первых, непрерывно – процесс, во-вторых, субъективно; это не абсолютная субъективность, о которой говорил Кьеркегор, а субъективизм и психологизм. Стадии пути обращения, во-первых, качественные скачки – повороты, как я называл их в «Разговорах вестников», во-вторых, абсолютны. Смысл поворота: опустошение и наполнение. Опустошение не непрерывное, а качественным скачком, каким и был пустой невидящий взгляд: он освободил, опустошил меня от некоторых земных интересов и привязанностей, от соблазнительности некоторых соблазнов, уже потерявших свою соблазнительность. Стал ли я от этого более совершенным? Мне непонятен даже вопрос. Я остался тем же, что и был, и потерял то, что для меня уже и раньше не существовало, было ничем. Это было некоторым опустошением, и опустошение было наполнением. Кого и чем? Когда-то я написал: я опустошаюсь, Он наполняется. Чем? Славой; а я только сосуд Его славы: Его гнева и Его любви.

Как и Он, Его слава есть то, что она есть, и как то, что она есть, она больше того, что она есть. Это рост Его славы, но рост не во времени: внутренняя динамичность, актуальность; а я – сосуд Его славы.

Я «стремлюсь, не достигну ли и я, как достиг меня Христос Иисус... я не почитаю себя достигшим; а только, забывая заднее и простираясь вперед, стремлюсь к цели, к почести вышнего звания Божия во Христе Иисусе» (Флп. 3:12-14). Это стремление – бесконечная заинтересованность Богом, которую Он вложил в меня, и насколько я себя помню, с 1911 года, когда я еще не знал и имени Его, – величина постоянная, хотя и динамическая. Динамике противопоставляется статика и постоянство. Стремление, о котором говорит апостол Павел в послании к Филиппийцам (3:12-14), я понимаю как статическую динамичность; в статичности и постоянстве – абсолютность стремления, в динамичности – выход из себя, разрывание своих греховных границ, границ, поставленных моим грехом. Поэтому стремление динамично в себе самом: оно одно и то же в не одном и том же, одно и то же как не одно и то же: статическая динамичность и динамическая статичность.

Бог есть то, что Он есть, и как то, что Он есть, Он больше того, что Он есть. Это и значит: абсолютная актуальность, абсолютный творческий акт, причем личный творческий акт – Лицо. Стремление, о котором говорит апостол Павел, – сотворенный образ Божественного личного акта, творческого акта. И так же, как его несотворенный вечный прообраз, есть то, что оно есть, и как то, что оно есть, больше того, что оно есть.

Я сосуд Его славы; я наполняюсь Его славой: Его гневом и Его любовью. Это наполнение нельзя понимать как происходящее во времени: оно идет скачками, а не непрерывно. Я сказал: оно идет; это неверно: оно не идет, только возвращается к тому же самому, возвращается к тому, что оно *есть*, всегда возвращается к тому, что оно *есть*. И это неверно: оно всегда *есть* как всегда возвращающееся к тому, что оно *есть*; оно всегда одно и то же и как одно и то же – не одно и то же. А мое опустошение? Это как погрешность – погрешность жизни, погрешность греха, я сам как погрешность: отпадает то, что *и не есть*. А что *есть*? Его слава, которая как то, что она есть, всегда больше того, что она есть. В этом реальность, онтологичность Его славы – Шехины.

Если же я понимаю заполнение Его славой как временный процесс моего совершенствования, то я уже заменил Его славу – своей, вступил на лицемерный путь совершенствования. Если я совершенствуюсь, я имею заслуги и почитаю себя достигшим некоторой степени совершенства. Но апостол Павел «не почитал себя достигшим, а только, забывая заднее и простираясь вперед, стремился к цели, к почести вышнего звания Божия во Христе Иисусе». Различие двух путей сводится к различию двух вполне определенных экзистенциальных состояний – к ощущению и чувству строя моей души: кто, в конце концов, последний субъект всех моих мыслей, чувств, намерений, действий?

Когда я говорю здесь о субъекте моих мыслей, чувств, поступков, и имею в виду последнюю причину – *causa finalis* всех моих мыслей, чувств, желаний, намерений, дел. Я говорю: последний субъект, а не *causa finalis*, потому что всё сводится к одному: кому принадлежит моя жизнь – мне или Богу?

Я различаю в себе, во-первых, чувства и желания, во-вторых, мысли и намерения, в-третьих, реализацию мыслей, чувств, желаний, намерений в действии. С первого взгляда чувства и желания кажутся непосредственными и во всяком случае до некоторой степени не зависящими от меня, то есть от моих мыслей и намерений, от меня, судящего себя; мысли же и намерения до некоторой степени зависят от меня – от меня, судящего и оценивающего свои мысли, чувства и желания. Я сказал: до некоторой степени – потому что нормы, по которым я сужу себя, оцениваю свои мысли, чувства и желания, во всяком случае до некоторой степени не зависят от меня, судящего себя; реализация моих мыслей и намерений до некоторой степени зависит не от меня, а от внешнего мира, правильнее: от того, что не зависит от меня.

Затем я ввожу различия относительного, относительно-абсолютного и абсолютного субъекта. Относительный субъект – тот, кому я сам и другие люди приписывают мои мысли, чувства, желания, как относительный субъект я – сама ответственность за себя, за свои

мысли, чувства, дела. Относительно-абсолютным субъектом я называю того, кто является непосредственной причиной или поводом возникновения у меня определенных мыслей, чувств и желаний. Абсолютный субъект – тот, кто является последней причиной, или *causa finalis*, всех моих мыслей, чувств, желаний, намерений и дел.

Эта тема очень большая. Например, непосредственность моих чувств и желаний далеко не несомненна. С первого взгляда кажется: то, что я люблю, – люблю, то, чего желаю, желаю и не могу любить того, что не люблю, и желать нежелаемого. Это неверно: я могу любить то, что ненавижу, ненавидеть то, что люблю, желать того, чего не желаю. Об этом говорил еще апостол Павел, а до него – Христос. Особенно ясно это в соблазнах. Что и кто соблазняет меня? Объект ли соблазна, или **мысль** о нем, об удовольствии, которое я могу получить, или бес – сила, которой я не могу противиться? Но сейчас меня интересует не это, я ограничу свою тему, меня интересует: кому я принадлежу: себе или не себе?

Если я спрашиваю: кому я принадлежу – себе или не себе, то ясно, что я уже разделен: я, принадлежащий себе или не себе, и я, спрашивающий, кому я принадлежу – себе или не себе, первого я назову своей душой и спрашиваю: кому принадлежит моя душа? Тогда я вынужден ввести разделение: относительный, относительно-абсолютный и абсолютный субъект, потому что если я и не абсолютный субъект своей души, то всё же я отвечаю за все свои мысли, чувства, желания, дела, на меня уже возложена бесконечная ответственность, я ясно чувствую и ощущаю ее в сознании своей вины, особенно же в сознании бесконечной вины без вины. И здесь возможны четыре ответа:

1. Абсолютный субъект моей души – я сам. Фактически этим отрицается различие относительного, относительно-абсолютного и абсолютного субъекта. Больше того: этот ответ или теоретический практический солипсизм, или естественный, природный натурализм. В первом случае абсолютный субъект я сам как чистая воля или как трансцендентальная апперцепция, трансцендентальное Его, трансцендентальный полюс интенционального отношения и в конце концов – как ни назвать и ни гипостазировать его – трансцендентальное ничто. Во втором случае я растворяю субъекта своей души, себя самого в своей наследственности, воспитании и природе. В обоих случаях этот ответ – гордыня, сама себя уничтожающая: если я принадлежу только себе, то уже не себе, а своему трансцендентальному ничто или естественной природе, в обоих случаях я отрицаю себя как лицо, личность.

2. Абсолютный субъект моей души – Бог. Здесь возможны три случая:
а. Абсолютный субъект уничтожает относительный субъект.

б. Абсолютный и относительный субъект совмещаются, взаимно помогая или мешая друг другу, а значит, взаимно ограничивая друг друга.

в. Абсолютный и относительный субъект абсолютно несовместны и всё же совмещаются.

а. Наиболее последовательно исключение относительного субъекта проведено Спинозой: я как относительный субъект, а также как относительно-абсолютный существую только *quatenus*: поскольку или как будто. Это акосмизм – отрицание мира, вообще всего, кроме Бога. Но я существую не *как будто*, я ощущаю свою реальность грешника в грехе, в вине греха, в бесконечной вине без вины. Акосмизм по существу отрицает и грех – в Боге нет греха. Активное, хотя и полярно противоположное спинозовскому акосмизму приведение этой точки зрения, – фатализм, превращающий человека в простой автомат. Но тогда и образ, по которому он создан, – автомат; слепой рок или естественная необходимость природы.

б. Синергетическое совмещение абсолютного и относительного субъекта: я и Бог; отчасти я, отчасти Бог; как сказал пророк Исаия: немного тут, немного там. Это фарисейский путь совершенствования. Если же я могу совершенствоваться, то имею заслуги. Но абсолютной свободы у меня тогда нет и не может быть: только отчасти я. Но и Бог, Который только отчасти Бог, – не Бог, не Вседержитель, Творец всего видимого и невидимого.

в. Относительный и абсолютный субъект, то есть я и Бог, абсолютно несовместны, как абсолютно несовместны святость и грех. Не может быть немного больше или немного меньше святости и так же – греха. Если есть святость – нет греха. Если есть грех – нет святости, они абсолютно несовместны; и всё же совмещаются – мы говорим: святой Павел или святой Петр, и они действительно святы; но не так, как свят Бог. В Боге нет греха, и Бог не ошибается, а апостол Петр ошибался и грешил, в трудную минуту даже отрекся от Христа. Бог свят и праведен, а человек, самый святой, самый праведный, – святой и праведный грешник: *justus peccator*. Значит, в человеке совмещается несовместное: святость и грех. Вторая несовместность: за меня отвечает и ответственен или тот, кто меня сотворил, или я сам. Меня сотворил Бог – значит, Он и отвечает за меня и несет всю ответственность за всё, что я делаю. Но я твердо знаю, чувствую, ощущаю: я виноват, виноват за свои грехи, виноват за своих ближних, виноват за всех, и самая большая моя вина, вина без вины – вина за то, что я существую, хотя я и не сам себя сотворил; именно потому, что не сам себя сотворил. Здесь тоже совмещается несовместное: абсолютная, полная ответственность Бога за всё, а значит, и за меня, и моя абсолютная, полная ответственность за мой грех, за меня, за моих ближних, за всё.

Есть три экзистенциальных отношения: я – я; я – ты; я – Ты. Ответ 1 сводит все отношения на первое, акосмический ответ 2а – на третье. Синергетический ответ 2б по существу не ответ: немного тут, немного там...

Есть антирелигиозный ответ, вернее арелигиозный, потому что антирелигиозный – бессмысленный: отрицая Бога, он именно утверждает Его, вступая в пререкания с Богом; и есть религиозный ответ. Акосмический ответ правильный, но опровергается фактически: я грешник, и я, грешник, существую в грехе. Синергетический ответ, правильный в намерении: оставить место и мне, грешнику, опровергается в проведении: не оставляет места ни мне, ни Богу. Арелигиозный ответ, акосмический и синергетический правдоподобны. Но правдоподобие – ложь. Последний ответ – неправдоподобный. Но безумное Божие не правдоподобно, а истинно.

Неправдоподобный ответ:

1. Кто субъект отношения я – ты? кто ноуменальный субъект отношения я – ты? Относительный субъект – я: я говорю ему, я что-то делаю. Относительно-абсолютный субъект – **ты**: **ты** обращается ко мне, вызывает меня ответить ему, даже спросить его; даже если **ты** молчит и бездействует, **ты** – как бы неподвижный двигатель моего движения к нему. Если я что-то делаю для **ты**, не я делаю, **ты** делает через меня. И не **ты**: «где двое или трое собраны во имя Мое, там буду и Я». Тогда Христос через **ты** делает во мне всё, что я делаю для **ты**. Абсолютный субъект – Бог, абсолютная заслуга – Его. Относительно-абсолютный субъект в моем отношении к **ты** не я, а **ты**. Относительно-абсолютная заслуга – его. А у меня никакой. У меня – благодарность Богу, что Он дал мне познать Себя через **ты**, сделав **ты** относительно-абсолютным субъектом для меня. Если же я думаю, что я сам от себя что-то говорю или делаю, учу или наставляю **ты**, то превращаю **ты** в **он**. Тогда уже нет Христа между нами, и не Христос, а дьявол живет во мне: бес говорит, делает, учит бесовской мудрости века сего.

2. Ко мне пришла не моя мысль, не я подумал, а она пришла ко мне, бес шепнул, и я испугался: меня посетил *страх*. Я *мог* обдумать не мою мысль, попытаться опровергнуть – это было бы *моим* делом. Я *мог* отмахнуться от нее, ничего не делать – это тоже было бы *моим* делом: и ничегонеделание – дело, и выбор невыбора – выбор. Всё это я *мог* сделать и не сделал. Я уже ничего *не мог*. Я возопил громким голосом: Боже Ты, Мой Боже, что Ты оставил меня. И беса не стало. Не я прогнал его – я ничего не мог, Бог убрал беса.

Если при виде опасности я совершаю подвиг, в этом есть моя заслуга. Если при виде опасности я только кричу от страха – какая здесь заслуга?

«Приносишь ли ты доброе или злое, грех лежит у дверей, он стремится к тебе...» Вот грех лежит у дверей, стремится ко мне, могу ли избежать его, в моей ли это власти? Нет, не в моей: если я пытаюсь сам, своей силой избежать его, я еще больше запутаюсь, погрязая в нем; как только я решу сам, своими силами, своею властью избежать его, я уже впал в грех, может даже больший, чем тот, что лежал у дверей: я понадеялся на себя – тогда грех уже господствует надо

мною. Не в моей власти избежать его, но в моей власти некоторый акт возможности – я не могу даже назвать его актом, потому что это только потенциальность, в которой нет никакой актуальности, именно возможность – несуществующее. В моей власти некоторое несуществующее – ничто; Бог всё предопределил, всё делает, Он ничего не оставил для моего свободного выбора, ничего не оставил мне, кроме Своего ничто. В этом ничто я уподобляюсь Богу: у меня открываются глаза, как Бог, я различаю добро и зло, как Бог, творю из ничто что. Потому что тогда «уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2:20).

Этот акт возможности, акт ничто, уже не акт – акт совершает Бог; только некоторая мысль, то есть возможность, даже не мысль – оттенок мысли, оттенок оттенка акта мысли – возможность возможности. Но в этом оттенке оттенка акта мысли я свободен: относительно – потому что могу сразу же потерять эту свободу, решив что-либо сам, положившись на себя, приписав ее себе; абсолютно – реализуя эту свободу, не приписав ее себе. В первом случае я виновен: я согрешил, вина на мне, даже если совершил повеленное мне: я присвоил себе Божье. Во втором случае я не согрешил, вины нет, но и заслуги нет: Бог перенес меня туда, где нет заслуг, кроме одной: заслуги Сына Его едиnorodного. Тогда не я живу, Христос живет во мне. Одна заслуга: Его. Одна слава: Ему.

Что я *могу*? Я могу что-то делать. Но здесь, в делании, я еще далек от себя. Я могу чувствовать и желать. В чувстве и желании я ближе к себе. Я могу думать. Здесь, в думании, в некоторой мысли, почти бесплотной, беспредметной мысли я еще ближе к себе. Наконец, я уже ничего не могу: ни делать, ни чувствовать, ни желать, ни думать. Тогда я ближе всего к себе. И уже не к себе – к Богу.

Активен я или пассивен? В полной активности или грешу – выбираю выбор – или ничего не делаю, только воплю, беспредметно воплю. Этот вопль – молитва: воздыхание Святого Духа за меня (Рим. 8:26). В полной пассивности или грешу – выбираю невыбор – или всё делаю; потому что не я делаю – Христос во мне делает. И это тоже молитва. Где же моя заслуга? Ее нет, только вина. А заслуга одна: Христа.

Одна реальность для меня, истинная, полная реальность – молитва. Вне молитвы я сплю в невидении, в автоматизме мысли, чувства, повседневности. Только в молитве я абсолютно свободен, я *что* как *ничто*. Тогда Святой Дух неизреченными воздыханиями ходатайствует за меня, тогда активен ли я или пассивен, делаю я что-либо или ничего не делаю – не я делаю, не я живу, Христос живет во мне.

Могу ли я помочь Богу? Так же мало, как и помешать Ему. Могу ли я исполнять Божью волю? Так же мало, как и не исполнять. Но я могу думать, что я могу исполнять Его волю, что я могу помогать Ему. Тогда уже не исполняю Его волю, грешу.

Я грешник: на меня уже возложена Богом бесконечная ответственность, которую я не могу не принять – она уже возложена на меня – и не могу принять: она не по силам мне. Тогда бесконечная ответственность стала моей бесконечной виной: я могу только одно – грешить, само *могу*, **я могу** – грех. Когда я думаю, что исполняю Его волю, – грешу: не исполняю Его волю. Когда думаю, что помогаю или мешаю Богу, – грешу: не исполняю Его волю. Когда думаю, что **могу** препятствовать или не препятствовать Богу, помогать или мешать Ему, – грешу: не исполняю Его волю. Когда я знаю, что я ничего не могу, что я могу только быть виноватым, *что* я только виноват за себя, за моих ближних, за всё; когда я знаю, что не я – Он всё делает, всё может, а я ничего не делаю, ничего не могу – ни помочь Ему, ни помешать, ни исполнить, ни нарушить Его воли, тогда исполняю Его волю: да будет воля Твоя.

Это знание экзистенциальное: оттенок оттенка некоторого акта мысли, акта ничто в ничто, в Божьем ничто, которое Он оставил мне, – смиренномудрие; не только смирение – оно может незаметно для меня перейти в фарисейство и лицемерие или в гордыню – а именно смиренномудрие: мудрое смирение и смиренная мудрость. Если подаренная мне Богом бесконечная ответственность стала моей виной без вины, так как я не могу ни принять, ни не принять ее, то я сам, своей волей уже не могу сказать Богу: да, так как не могу сам принять ее; и не могу своей волей сказать: нет, так как не могу сам не принять. Говорю ли я: да, говорю ли: нет – я лицемерю и грешу – не исполняю Божьей воли. Я не могу сказать Богу ни **да**, ни **нет**, я ничего не могу, ничего не говорю, молчу, это молчание – смиренномудрие. Я сам всегда хочу всё понять, **я** сам и есть понимание. Свободным выбором я принимаю то, что понимаю, хотя бы понимаю непонятное как непонятное. Но это не смиренномудрие. Смиренномудрие – не понять непонятное как непонятное. Тогда я молчу. Это молчание – согласие: мудрое молчание, смиренномудрое молчание. Этим молчанием я говорю Богу: да, не сказав: да. Потому что всякое **сказанное** мною да – м о е да, гордое, то есть глупое, или фарисейское, то есть лицемерное.

Макарий Египетский сказал: «смиренному некуда пасть; куда ему пасть? он ниже всех. Великая высота есть смирение». Если мне есть еще что сказать и я говорю: да – мне еще есть куда пасть. Если мне уже некуда пасть, я молчу; этим молчанием говорю **да**, не сказав да. Смиренномудрым молчанием я говорю Богу: да, не сказав: да, – исполняю Его волю. Если же Бог исторгает из меня вопль, я уже не молчу – воплю. Но воплем я говорю: **нет**. Кому? Богу, только Богу. Это радикальное нет, всякое другое **нет** – слабость духа, унылость или пошлая человеческая глупость. Я воплю, в сокрушении духа, в страхе, отчаянии и безнадежности я воплю к Богу, говорю Богу: **нет**, и Он мое **нет** обращает в **да**. Я сам от себя не могу сказать ни да, ни нет. Я могу только молчать или вопить. Молчанием, не сказав **да**, говорю **да**.

Воплем, говоря **нет**, говорю **да**. Не я говорю: Бог обращает мое **нет** в Божественное **да**.

Это молчание и этот вопль – молитва. Тогда я *что* как *ничто*: принадлежу не себе, а Богу. Тогда Бог говорит мне, как в притче человеку, занявшему последнее место на пиру: друг, пересядь повыше, здесь твое место. Тогда Христос говорит нам: я уже не называю вас рабами, я называю вас друзьями, так как сказал вам всё, что узнал от Отца Моего.

Я ничего не могу и в этой невозможности, в ничто – всё могу. Но тогда уже не я – Бог всё может. Тогда у меня нет никаких заслуг – только вина. У Него – слава; а я – сосуд Его славы: Его гнева и Его любви. Soli Deo Gloria.

□1967-1968□

Звезда бессмыслицы

*Горит бессмыслицы звезда,
она одна без дна.*

А. Введенский. Кругом возможно Бог.

«Чинарь авто-ритет бессмыслицы» – так подписывал Александр Введенский свои стихи в 1925–1926 годах. Слово «чинарь», по-видимому, происходит от слова «чин». Ясно, что чин надо понимать здесь не в обычном официальном смысле, а как духовный ранг. «Чинарем» был и его друг Даниил Хармс, он называл себя в те годы «чинарем»-взиральником. В «чинари» «посвятил» Введенский еще одного своего друга, не имеющего никакого отношения к оформившемуся в конце 20-х годов в Ленинграде «Объединению реального искусства» – «Обэриу». «Обэриу» можно назвать экзотерической организацией, «чинари» – эзотерическое объединение, к которому принадлежали еще Леонид Липавский и Николай Олейников.

Тема этой работы – бессмыслица Введенского. Понять бессмыслицу нельзя: понятая бессмыслица уже не бессмыслица. Нельзя также искать смысл бессмыслицы; смысл бессмыслицы – такая же, если не бóльшая, бессмыслица, чем сама бессмыслица. Тогда что же можно сказать о бессмыслице и как определить тему этой работы?

«Сознательный разрыв с определенным типом культуры или невладение ее кодом могут проявляться как отказ от присущей ей системы текстовых значений. [...] Владение системой культурного кода приводит к тому, что языковое значение текста отступает на второй план и может вообще не восприниматься, полностью заслоняясь вторичным. К текстам этого типа не может применяться требование понятности, а некоторые могут вообще с успехом заменяться в культурном обиходе своими условными сигналами. [...] Общее повышение семиотичности кода как целого оказывается поэтому часто связанными с понижением его содержательности в плане общеязыкового сообщения». Далее приводится восемь типов соотношений между субтекстовым (то есть общеязыковым) сообщением, текстовой семантикой и функцией текста. Бессмыслица Введенского относится к пятому и частично, возможно, к седьмому типу. «Текст не содержит в себе общеязыкового сообщения. Он может быть на этом уровне бессмысленным или текстом на другом – непонятном аудитории – языке (тип 5) или – пункт 7 – быть молчанием...» Эта цитата отвечает на поставленный мною вопрос и отчасти определяет и тему работы.

Возникла эта работа в результате наблюдений над стихами и прозой Введенского, сделанных Т. Липавской и мною. Во время совместных обсуждений являлись новые мысли и наблюдения, когда уже трудно сказать, кому первому пришла на ум та или иная мысль. Поэтому местоимение «мы» в этой работе надо понимать буквально: Т. Липавская и я, записавший результат общей работы и некоторые выводы, частично философского характера. Последнего нельзя было избежать, потому что поэзия и проза Введенского философская, в этом отношении он продолжает традицию русской литературы, начатую еще Державиным.

Индусские геометры, формулируя теорему, приводили тщательно продуманный чертеж, но вместо доказательства писали: «Смотри!» Читатель должен был по чертежу самостоятельно восстановить ход доказательства формулированной теоремы. Я пытаюсь следовать их примеру: привожу найденные нами в вещах Введенского структурные связи, соответствия, параллелизмы, оппозиции, импликации, привожу примеры из самых различных произведений Введенского, из его слов, которые я запомнил или которые были записаны в «Разговорах» Л. Липавского (1934 год), но по возможности стараюсь воздерживаться от всяких объяснений.

В повести Лескова «Дама и фефёла» рассказывается о старике финне, который целые дни сидел на завалинке у своей избы и молчал. Когда его спрашивали, что он делает, о чем думает, он отвечал: слушаю то, что нельзя услышать ушами. В этой работе я пытаюсь показать, как надо читать Введенского, чтобы услышать то, чего нельзя услышать ушами. Звезда бессмыслицы и есть то, что нельзя услышать ушами, понять умом. Мы ищем душу, или энтелехию бессмыслицы.

Л. Липавский ввел термин для того, чего нельзя услышать ушами, увидеть глазами, понять умом: *иероглиф*. Иероглиф – некоторое материальное явление, которое я непосредственно ощущаю, чувствую, воспринимаю и которое говорит мне больше того, что им непосредственно выражается как материальным явлением.

Иероглиф двузначен, он имеет собственное и несобственное значение. Собственное значение иероглифа – его определение как материального явления – физического, биологического, физиологического, психофизиологического. Его несобственное значение не может быть определено точно и однозначно, его можно передать метафорически, поэтически, иногда соединением логически несовместимых понятий, то есть антиномией, противоречием, бессмыслицей.

Иероглиф можно понимать как обращенную ко мне непрямую или косвенную речь нематериального, то есть духовного или сверхчувственного, через материальное или чувственное.

Некоторые примеры иероглифов, которые приводил Л. Липавский:

Листопад: – его собственное значение – биологическое; несобственное – ощущения – чувства – мысли, вызываемые в нас этим биологическим явлением, когда мы его наблюдаем: жизнь – смерть – рождение новой жизни (осенний листопад неявно предполагает возрождение дерева весной), смена человеческих поколений, исторические периоды и круговороты.

Огонь, сидение перед камином, ощущение – видение – наблюдение огня. Этот иероглиф, как и свет (в оппозиции: свет – тьма), по-видимому, принадлежит к вечным иероглифам. Его несобственное значение очень многообразно. Многообразие и многозначность вообще характерны для иероглифов: различное в том же самом или то же самое в не том же самом.

Для Л. Липавского вода была иероглифом, одна из его вещей называется: «Трактат о воде», хотя речь в нем идет о жизни и понимании жизни. Поэтому же из милетских философов его больше всего интересовал Фалес.

Примеры, которые приводил Л. Липавский из искусства:

Въезд Чичикова в город в начале «Мертвых душ» именно как определенное материальное явление, как «въезд в город», или «въезд в новый город», или «первый въезд в город» – иероглиф.

Пристань – Дама – собачка. Само сочетание этих трех понятий или образов – иероглиф («Дама с собачкой» Чехова).

Дорога. Фильм Чаплина «Пилигрим» кончается дорогой, уходящей вдаль, по которой нетвердой походкой направляется герой фильма неизвестно куда.

Термин *иероглиф* оказался полезным для анализа вещей Введенского. В основу анализа взято произведение Введенского, написанное в 1936 или 1937 году, – «НЕКОТОРОЕ КОЛИЧЕСТВО РАЗГОВОРОВ (или начисто переделанный темник)».

Всего РАЗГОВОРОВ – десять. Привожу их названия:

1. Разговор о сумасшедшем доме.
2. Разговор об отсутствии поэзии.
3. Разговор о воспоминании событий.
4. Разговор о картах.
5. Разговор о бегстве в комнате.
6. Разговор о непосредственном продолжении.
7. Разговор о различных действиях.
8. Разговор купцов с банщиком.
9. Предпоследний разговор под названием «Один человек и война».
10. Последний разговор.

«Некоторое количество разговоров» написано частично прозой, частично стихами, в некоторых Разговорах проза перемежается стихами. Действующие лица или участники Разговоров названы (кроме второго и восьмого Разговора): ПЕРВЫЙ, ВТОРОЙ, ТРЕТИЙ, причем строго соблюдается последовательность или порядок вступления

действующих лиц, что создает определенный ритм каждого Разговора. Подробно анализируются три Разговора, причем в таком порядке: I. Последний разговор. II. Шестой разговор. III. Седьмой разговор. При анализе приводятся цитаты и из других Разговоров, и из других вещей Введенского.

О пунктуации Введенского. С 1925 по 1941 год система пунктуации Введенского менялась. До 1929 года он писал часто вообще без знаков препинания и только первое слово в стихотворении писал с заглавной буквы, а остальные слова и собственные имена (кроме слова «Бог») – с прописной буквы. С 1927 года иногда, а с 1930 года всегда он ставит знаки препинания, но определить его систему пунктуации трудно, потому что, не рассчитывая на опубликование своих вещей в ближайшее время, он относился очень небрежно и к записи своих вещей, и особенно к проверке машинописных копий. Только в трех вещах Введенский относительно строго проводит свою систему пунктуации – это «Потец», «Некоторое количество разговоров» и «Елка у Ивановых». Эти вещи он отпечатал в трех экземплярах и привез в Ленинград для трех оставшихся в 1939 году его друзей; четвертого – Н. М. Олейникова – тогда уже не было. Цитируя эти вещи, я обычно точно (кроме явных опечаток) соблюдаю пунктуацию Введенского. Цитируя другие вещи, приходится часто реконструировать предполагаемую для времени написания вещи систему пунктуации.

I «Последний разговор»

1. В Разговоре четыре части, в каждой, кроме последней, 9 предложений (или частей предложений), назовем их строками, в последней части 11 строк. В Разговоре проведен строгий параллелизм соответственных строк каждой из четырех частей: например, каждую часть начинает ПЕРВЫЙ сообщением о том, что он далеко пошел, в следующей строке ВТОРОЙ определяет путь, по которому он пошел: в первой части как дорогу, во второй – как тропинку, в третьей – как воздух, в четвертой – «мысленно» и дальше так же. Уже из сопоставления определений пути видно, что путь понимается не буквально, а как некоторый иероглиф, содержание которого развивается в последующих строках. Таким образом проводится не только строгая последовательность вступлений ПЕРВОГО, ВТОРОГО и ТРЕТЬЕГО, но и параллелизм иероглифов в каждой строке: каждый из действующих лиц помнит, что он сказал в предшествующей части, и развивает свою мысль или иероглиф в следующей части. Поэтому участники Разговора воспринимаются как реальные собеседники, объединенные общей темой разговора: каждый из них проводит в четырех частях свою мысль – подтему общей темы. Т. Липавская, обнаружившая этот строгий параллелизм иероглифов в строке, записала Разговор в виде матрицы: первая, вторая, третья и четвертая часть записаны по вертикалям (столбцы), они обозначены римскими цифрами; строки каждой части (горизонтالي) обозначены арабскими цифрами; пересечение строки со столбцом обозначается двумя цифрами, например II.4 обозначает столбец II, строка 4.

Речь, и прозаическая, и поэтическая, – одномерная или линейная. «Последний разговор» – двумерный: его можно читать по вертикали, т. е. строку за строкой, как обычно читают и прозу, и стихи, и по горизонтали: строку из первой части или вертикали I, затем соответственную строку из вертикали II и т. д. При таком «горизонтальном» чтении мы обнаруживаем глубокую внутреннюю связь соответственных строк из разных вертикалей. Конечно, после такого чтения Разговора по горизонтали надо вернуться к обычному чтению по вертикали, но после «горизонтального» чтения оно звучит уже иначе, открываются внутренние вертикальные и горизонтальные связи, смысл, или, вернее, сверхсмысл, всего Разговора.

В матрице сохранена характерная для Введенского пунктуация.

	I		II
1. ПЕРВЫЙ	Я из дому вышел	ПЕРВЫЙ	Тут я встал и опять далеко пошел
2. ВТОРОЙ	Ясно, что я пошел по дороге	ВТОРОЙ	Ясно, что я пошел по тропинке
3. ТРЕТИЙ	Дорога, дорога, она была обсажена	ТРЕТИЙ	Тропинка, тро- пинка, она была обсажена
4. ПЕРВЫЙ	Она была обсажена дубовыми деревьями	ПЕРВЫЙ	Она была обса- жена цветами мучителями
5. ВТОРОЙ	Деревья те шумели	ВТОРОЙ	Цветы те раз- говаривали на своем цветочном языке
6. ТРЕТИЙ	Я сел под листьями и задумался	ТРЕТИЙ	Я сел возле них и задумался
7. ПЕРВЫЙ	Задумался о том	ПЕРВЫЙ	Задумался о том
8. ВТОРОЙ	О своем условно прочном су- ществовании	ВТОРОЙ	Об изображениях смерти, о ее чуждачествах
9. ТРЕТИЙ	Ничего я не мог понять	ТРЕТИЙ	Ничего я не мог понять
10.			
11.			

	III		IV
1. ПЕРВЫЙ	Тут я встал и опять далеко пошел	ПЕРВЫЙ	Тут я встал и опять далеко пошел
2. ВТОРОЙ	Ясно, что я пошел по воздуху	ВТОРОЙ	Ясно, что я пошел мысленно
3. ТРЕТИЙ	Воздух, воздух он был окружен	ТРЕТИЙ	Мысли, мыс- ли они были окружены
4. ПЕРВЫЙ	Он был окружен облаками и предметами и птицами	ПЕРВЫЙ	Они были окру- жены освещением и звуками
5. ВТОРОЙ	Птицы те зани- мались музыкой, облака порхали, предметы подоб- но слонам стоя- ли на месте	ВТОРОЙ	Звуки те слыша- лись, освещение пылало
6. ТРЕТИЙ	Я сел поблизо- сти и задумался	ТРЕТИЙ	Я сел под небом и задумался
7. ПЕРВЫЙ	Задумался о том	ПЕРВЫЙ	Задумался о том
8. ВТОРОЙ	О чувстве жизни во мне обитающем	ВТОРОЙ	О карете, о банщике, о стихах и о действиях
9. ТРЕТИЙ	Ничего я не мог понять	ТРЕТИЙ	Ничего я не мог понять
10.		ПЕРВЫЙ	Тут я встал и опять далеко пошел
11.			Конец

Двумерность «Последнего разговора». Семантическая связь сохраняется при вертикальном и горизонтальном чтении Разговора, но различно: по вертикали каждый собеседник поясняет, продолжает или

развивает, иногда даже заканчивает предложение, начатое предшествующим собеседником. По горизонтали семантическая связь иная: в каждой, кроме 10 и 11-й горизонтали, четыре предложения (или части предложения), определяющие четыре родственных по значению иероглифа. Семантическая связь соответственных строк в четырех столбцах подчеркнута еще одинаковыми (строка 2 и 4) или аналогичными (строка 3 и 5) началами строк, одинаковыми концами (строка 6), иногда тождественным повторением соответствующей строки во всех четырех вертикалях (строка 7 и 9), а также аналогичными переходами от строки к строке в каждом столбце. Семантическую связь первого рода, то есть по вертикали, назовем синтагматической или синтагматическим порядком, связь второго рода – по горизонтали – парадигматическим порядком.

2. Весь «Последний разговор» – *иероглиф*, который углубляется и развивается в вертикально-горизонтальной системе подчиненных ему иероглифов. Основные типы связей между иероглифами:

(1). Присоединение нового иероглифа, углубляющего и расширяющего содержание предшествующего иероглифа; присоединение нового иероглифа к предшествующему иероглифу создает новый иероглиф, назовем его иероглифом второй ступени. Так создаются в каждом столбце иероглифы высших ступеней вплоть до иероглифа пятой ступени в пятой строке каждого столбца: потому что в памяти сохраняются иероглифы всех предшествующих строк, и последний иероглиф замыкает цепь семантически связанных между собой предшествующих иероглифов. Это можно назвать ступенчатой пирамидой иероглифов в вертикали, то есть в синтагматической последовательности.

(2). Связь иероглифов по противоположению: бинарная оппозиция. Она дана иногда в одной строке каждого столбца (строка 1 и также 6), иногда парадигматически в противоположении соответственных строк разных столбцов.

(3). Связь иероглифов одновременно и по сходству и по противоположению. Назовем это вариацией иероглифа соответственных строк в разных столбцах. Очевидно, что эта связь дана в парадигматическом порядке.

Семантическая связь первого типа (синтагматическая, по вертикали) настолько глубокая, что вертикаль воспринималась бы как речь одного человека, то есть монолог, если бы каждая строка не начиналась с обозначения имени говорящего: ПЕРВЫЙ, ВТОРОЙ, ТРЕТИЙ, если бы слова говорящего не начинались с заглавной буквы и не заканчивались точкой, даже если предложение не закончено и если бы последующий не повторял последнего слова предшествующего. Эти повторения, во-первых, создают впечатление именно разговора трех собеседников, во-вторых, подчеркивают внутреннюю коммуникативность участников разговора: последующий понимает, продолжает, иногда даже

предугадывает мысль предшествующего собеседника еще до того, как он ее высказал.

Каждая вертикаль структурно одинаково подразделяется:

А. Вступление – строка 1–2; общий иероглиф пути во второй строке дифференцируется: «дорога», «тропинка», «воздух», «мысленно».

В. Развитие темы основного иероглифа пути. Эта часть снова подразделяется.

В1. Построение пятиступенчатой пирамиды иероглифа: заканчивается пятой строкой.

В2. «Я сел... и задумался» – строка 6. Эта строка воспринимается как некоторая пауза между построенной пирамидой иероглифов и новым иероглифом.

В3. Иероглиф того, о чем я задумался, – строка 7–8. Это можно назвать иероглифом иероглифа или иероглифом второго порядка. Его вариацию в четырех столбцах можно понимать как поэтическую классификацию некоторых жизненных состояний, как расширение моего кругозора в разрушении условной прочности моего существования.

Начало всего разговора «Я из дому вышел...» само по себе еще не иероглиф, а обыкновенное сообщение или информация в плане общеязыкового сообщения. Оно становится иероглифом при синтагматическом сравнении (то есть по вертикали) со строкой I.6 и I.8 и парадигматическом (по горизонтали) с первой строкой II, III и IV столбцов и со строкой IV.6. Синтагматическое сравнение и синтагматическая связь: «Я из дому вышел...» → «сел под листьями...» → «условно прочное существование». Дом через ограниченность кругозора под листьями соединяется с условной прочностью моего существования.

Парадигматические противоположения:

1. «**Я из дому вышел** и далеко пошел». ↔ «**Тут я встал и опять далеко пошел**». ↔

2. *Дому* через ограниченность кругозора под листьями (I.6) противопоставляется бесконечность кругозора под небом (IV.6). В плане выражения «Я из дому вышел» можно понимать как иероглиф начала, в плане содержания дом – иероглиф условной прочности моего существования, которая в дальнейших вариациях этого иероглифа обнажается и разрушается: открывается иллюзорность этой прочности.

С. Заключение – строка 9 (во всех столбцах): «Ничего я не мог понять». Непонимание Введенского, так же как и бессмыслица, не негативное понятие, а позитивное; поэтому тоже иероглиф. О нем будет сказано дальше, пока же приведем некоторые аналогии к этому иероглифу из истории философии: ἐποχή— воздержание от суждения Пиррона; воздержание от утвердительного и отрицательного ответа на некоторые вопросы в буддизме; апофатическая теология Псевдо-Ареопагиты; *docta ignorantia* Николая Кузанского; парадокс Кьеркегора;

снова *ἐποχή*, как термин, введенный в философию XX века Гуссерлем. Уже из различия и несходства этих примеров ясно, что это только аналогии к позитивному понятию бессмыслицы и непонимания у Введенского.

C1. IV.10. «Тут я встал и опять далеко пошел». В плане выражения эта строка замыкает весь «Последний разговор»: она тождественна строкам II.1; III.1 и частично тождественна строке I.1. Форма «Последнего разговора» замкнутая. Также замкнуть по форме первый и шестой разговор: в первом – вступительная и заключительная авторская ремарка тождественны, в шестом – почти одинаковы.

В плане содержания «Последний разговор» открыт: «Я встал и опять далеко пошел» – иероглиф пути в бесконечность.

C2. IV.11. «Конец». В некоторых своих вещах Введенский писал в конце: «Всё» или «Конец» («Факт, Теория и Бог»).

Это тоже можно понимать как иероглиф – иероглиф конца.

Последняя вещь Введенского «Где. Когда» написана в 1941 году, незадолго до смерти. Тема ее – прощание с жизнью. В конце стоит: «Всё».

3. Бинарные оппозиции.

3.1. Дважды двойная оппозиция:

...встал и опять далеко пошел. (Строка 1)	
↓	↓
Я сел	и задумался. (Строка 6)

Эту двойную бинарную оппозицию можно записать так:

Встал	→	пошел
[1]	↓	[2] ↓
сел	→	задумался

Двусторонняя стрелка обозначает оппозицию, односторонняя – направленность; первый иероглиф имплицитно второй. Дважды двойная оппозиция – действия и слова или жизни и мысли. Эта оппозиция проведена не только в «Последнем разговоре». В строке IV.8 она явно сказана как оппозиция стихов и действий и, во-вторых, указана связь с предшествующими разговорами. «Последний разговор» заключительный. ВТОРОЙ вспоминает предшествующие разговоры. Выбор вспоминаемых разговоров не случаен, как это будет видно из следующих цитат, в которых приведены названия Разговоров и вступительная или заключительная авторская ремарка. Пунктиром обозначены те слова, которые упоминаются в строке IV.8 «Последнего

разговора»: *карета, банщик, поэзия* (стихи), *действия*. Сплошной чертой – члены оппозиции.

1. «Разговор о сумасшедшем доме» начинается и заканчивается авторской ремаркой: «В **карете ехали** трое. Они **обменивались мыслями**».

8. «Разговор купцов с *банщиком*» начинается с авторской ремарки: «Два купца **блуждали** по бассейну, в котором не было воды. Но *банщик сидел* под потолком».

2. «Разговор об отсутствии поэзии» заканчивается авторской ремаркой: «Певец сделал паузу. Диван исчез. Певец умер. Что он этим доказал».

7. «Разговор о различных *действиях*» заканчивается авторской ремаркой: «Так **ехали** они на лодке, **обмениваясь мыслями**, и весла, как выстрелы, мелькали в их руках».

В разговоре 1 и 7 оппозиция [2], только сказанная несколько иначе: ехали ↔ обменивались мыслями.

В Разговоре 8 оппозиция [1]: блуждали ↔ сидел. В Разговоре 2 оппозиция действия ↔ стихов (поэзии) сказана иначе: поэт читает стихи, которые прерываются действием: появлением и исчезновением дивана. В заключительных строках стихам (поэзии) противопоставляется новая импликация: сделал паузу ↔ умер. И она не случайна, так же как и следующая за этой импликацией фраза: «Что он этим доказал». Во-первых, смерть – одна из трех тем, постоянно встречающихся почти во всех вещах Введенского. Во-вторых, снова оппозиция: смерть и непонятный смысл, или, вернее, сверхсмысл, смерти.

Оппозиция: стихи ↔ действие,

или: слово ↔ действие,

или: слово ↔ жизнь,

или: мысль ↔ жизнь очень существенна и характерна для Введенского, для его понимания коммуникации и автокоммуникации. Подробнее об этом далее.

3.2. Связь шестой горизонтали (строки) с девятой (в «Последнем разговоре»): задумался ↔ ничего не мог понять. У Введенского это сказано как оппозиция и подчеркнуто инверсией: «ничего я не мог понять» вместо более обычного «я ничего не мог понять». Это непонимание не теоретическое, а реальное жизненное состояние; экзистенциальное и онтологическое непонимание. Для Фихте экзистенциальное понимание включало и понимание непонятного как непонятного. Введенский сказал бы: непонимание непонятного как непонятного. Это не скептицизм или нигилизм; непонимание, как и бессмыслица Введенского не негативное, а позитивное понятие. Поэтому приведенная выше аналогия с *docta ignorantia* Николая Кузанского оправдана, но только как аналогия. В разговоре с Л. Липавским Введенский сказал: «...Я посягнул на понятия, на исходные обобщения, что до меня никто не делал. Этим я провел как бы

поэтическую критику разума, более основательную, чем та, отвлеченная („Критика чистого разума“ Канта). Я усомнился, что, например, дом, дача и башня связываются и объединяются понятием „здание“. Может быть, „плечо“ надо связать с „четыре“. Я делал это на практике, в поэзии». Не случайно сравнение с «Критикой чистого разума». Поэзия Введенского соприкасается с гносеологией – поэтическая гносеология. Он сам раз сказал: «о стихах надо говорить: не – красиво или некрасиво, а правильно или ложно». То же самое через 20 лет скажет Шёнберг: «Во времена расцвета искусства его оценивают словами: истинно и ложно, во времена упадка: красиво или некрасиво». В другом разговоре с Липавским Введенский сказал: «Я читаю Вересаева о Пушкине. Интересно, как противоречивы свидетельские показания даже там, где не может быть места субъективности. Это не случайные ошибки. **Сомнительность, неукладываемость в наши логические рамки есть в самой жизни.** (Выделено, как и дальше, мною.) И мне непонятно, как могли возникнуть такие **фантастические**, имеющие точные законы миры, совсем непохожие на настоящую жизнь. Например, заседание или, скажем, роман. В романе описывается жизнь, там будто бы течет время, но оно не имеет ничего общего с **настоящим** временем, там нет смены дня и ночи, вспоминают легко чуть ли не всю жизнь, тогда как на самом деле вряд ли можно вспомнить и вчерашний день. Да и всякое описание неверно. „Человек сидит, у него корабль над головой“ всё же правильнее, чем „человек сидит и читает книгу“» (из «Разговоров» Л. Липавского).

Здесь Введенский в своих высказываниях о поэзии выходит за пределы гносеологии в онтологию. Как Игорь Стравинский, он мог бы сказать: искусство не выражает что-либо, а *есть* единение с *сущим*. Он хочет, чтобы поэзия производила не только словесное чудо, но чтобы она была *настоящим* чудом («Разговоры» Л. Липавского). Поэтом же он не считал создаваемый им поэтический мир фантастическим или заумным, наоборот, ему казался фантастическим и заумным обыденный, «нормальный» взгляд на мир и на жизнь. По поводу одной популярной статьи он сказал: «заумны не мои стихи, а эта статья».

Я так подробно остановился на оппозиции шестой и девятой строки, потому что и эта оппозиция сводится в конце концов к очень важной для Введенского оппозиции: жизни ↔ слова или жизни ↔ понимания жизни. Но эта оппозиция становится для него тождеством различного – *coincidentia oppositorum* (Николай Кузанский). Слово стало плотью; Кьеркегор назвал это парадоксом. Парадокс становится для него исходной точкой, началом его философствования. Введенский также верил в этот парадокс (Кьеркегора, как и Николая Кузанского, он не знал). Он говорит об этом в заключении вещи без названия, написанной в 1932 году. Я привожу дальше цитату из этой вещи, условно называя ее по имени действующего лица: «Колоколов». Но Введенский не

философ, а поэт. Его слова поэтически облекаются в плоть, становятся плотью: члены оппозиции отождествляются:

1) как видно появилась ночь
и слово племя тяжелеет
и превращается в предмет.
(«Две птички, горе, лев и ночь». 1929)

2) я услышал конский топот
и не понял этот шепот
я решил, что это опыт
превращения предмета
из железа в слово, в ропот,
в сон, в несчастье, в каплю света.
(«Гость на коне».

Написано между 1931-1933 годами)

В первом случае слово **превращается** в предмет, во-втором – предмет **превращается** в слово, и не только в слово, но и в определенные душевные или жизненные состояния: ропот, сон, несчастье.

3) Я вижу искаженный мир
я слышу шепот заглушенных лир
и тут за кончик буквы взяв
я поднимаю слово шкаф
теперь я ставлю шкаф на место
он вещества крутое тесто.
(«Ковер Гортензия».

Зима 1933 /1934 года)

И здесь тоже слово **шкаф** превращается в предмет **шкаф**. Во всех трех примерах противоположные члены оппозиции отождествляются. В первых двух примерах отождествление различного Введенский называет превращением. О подобном же превращении Введенский говорит в большой поэме-драме «Кругом возможно Бог» (1930 год):

И в нашем посмертном вращении
Спасенье одно в превращении.

Но здесь это превращение понимается уже в эсхатологическом смысле:

Мир накаляется Богом.

Отмечу еще во втором и третьем примере: «я услышал...», «я слышу шепот...». Это не случайно: шепот, звуки, песня, музыка часто встречаются в вещах Введенского; в пяти из десяти Разговоров они повторяются иногда по несколько раз: в «Разговоре об отсутствии поэзии» поэт назван певцом, и он не читает, а поет стихи; и речь идет там не только о стихах, но и о звуках и музыке. В первых семи строфах рассказывается об отсутствии поэтов, певцов и музыкантов среди людей, последняя строфа противопоставляется первым семи:

Музыка в земле играет

Червяки стихи поют
Реки рифмы повторяют
Звери звуки песен пьют.
В пятом Разговоре:
И понял море это сад
Он музыкальными волнами
Зовет меня и вас назад
Побегать в комнате со снами.
В «Элегии» (1940 год):

Вдыхая воздух музыкальный
Вдыхаешь ты и тленье.
В «Четырех описаниях» (1931–1933):
Цветами музыки ее он украшает,
слогами шумными он ей поет.

В «Кругом возможно Бог» одно из действующих лиц произносит целый монолог, посвященный музыке.

Важнее всех искусств
Я полагаю музыкальное
лишь в нем мы видим кости чувств
Оно стеклянное, зеркальное.
В искусстве музыки творец
Десятое значение имеет
Он отвлеченного купец
В нем человек немеет.
Когда берешь ты бубен или скрипку
Становишься на камень пеня
То воздух в маленькую рыбку
Превращается от нетерпенья
Тут ты стоишь играешь чудно,
И стол мгновенно удаляется
И стул бежит походкой трудной
И география является.

(«Кругом возможно Бог»)

Здесь снова повторяется слово «превращается». Превращение для Введенского определенный иероглиф, имеющий онтологический и эсхатологический смысл.

Не случайно у Введенского часто упоминаются звуки, музыка, песнь. Слух – наиболее интимное чувство. Для коммуникации слух важнее зрения, а для Введенского коммуникация, причем наиболее глубокая коммуникация – соборность, может быть, самое главное. Цель звезды бессмыслицы – реализация соборности. Полное осуществление этой цели – в будущем. Поэтому он и сказал мне раз: «В поэзии я – предтеча, как Иоанн Креститель в религии».

4. Вариации иероглифов – сравнение вертикалей при «горизонтальном» чтении Разговоров.

4.1. Сравнение второй, шестой и восьмой строки.

В строке второй путь, по которому я пошел, дематериализуется: дорога – тропинка – воздух – мысленно. Соответственно этому: в строке шестой уменьшается определенность моего местоположения, то есть моего места в мире, и возрастает радиус моего кругозора:

Я сел под листьями(I)

Я сел **возле них** цветов(II)

Я сел **поблизости** от облаков, предметов и птиц(III)

Я сел **под небом**(IV)

Помимо того, здесь есть оппозиция, подчеркнутая одинаковым предлогом *под*: под листьями – конкретное определенное место, под небом – любое место; где бы я ни находился, я под небом. Оппозиция «под листьями» / «под небом» определяет мой кругозор; под листьями я прикреплен к своему месту, радиус моего кругозора ограничен; под небом – всюду и нигде, радиус моего кругозора бесконечен. Прикрепленность к определенному месту соединяется в строке восьмой с «условно прочным существованием». Призрачность условно прочного существования раскрывается в следующих столбцах восьмой строки в «изображениях смерти и ее чудачествах» (II), в «чувстве жизни, во мне обитающем» (III) и, наконец, в основной оппозиции стихов и действий, то есть слова жизни (IV). Введенский и в жизни не ощущал условной прочности своего существования; он никогда не имел *своего* письменного стола, вскоре после окончания школы не имел отдельной *своей* комнаты; любил жить в гостинице и сам раз сказал: «Номер в гостинице я предпочитаю *своей* комнате». *Своя* комната, *свой* дом – это быт: условно прочное существование; номер в гостинице – случайное место, где я, «странник в долине плача», временно нахожусь. Введенский, по словам Т. Липавской, был *безбытным*, в отличие от своего друга Даниила Хармса, необычайно сильно чувствовавшего в жизни быт. Объединяла их в искусстве звезда бессмыслицы: у Введенского преимущественно семантическая бессмыслица, у Хармса – преимущественно ситуационная. Нам кажутся не случайными эти две пары оппозиций:

безбытность ↔ бытность

[семантическая бессмыслица] ↔ [ситуационная
бессмыслица]

4.2. Строка третья. Иероглифы пути в первых двух столбцах объединены словом *обсажена*, в двух последних столбцах – словом *окружен* или *окружены*, что создает оппозицию: обсажен ↔ окружен. Иероглиф окружения встречается у Введенского часто.

В пяти из десяти Разговоров десять раз встречается иероглиф окружения. Например, в третьем Разговоре: «Я вхожу в твою комнату и вижу тебя – ты сидишь то тут то там и вокруг висят свидетели этого дела картины и статуи и музыка».

Почти в половине вещей, написанных между 1929–1941 годами, встречаются слова *вокруг, кругом, вкруг, окрест* как некоторый иероглиф. Например:

Эй ночное сновидение
Полезайте к нам в котел
Но взошла кругом луна
Как лисица у слона
И кругом в пустой беседке
Вдруг заспорили соседки
(«Святой и его подчиненные».
1929 или 1930)

Весь в мыслях я лежал
обозревая разные вещи.
Предметы. Я желал.
Горело всё кругом.
Спешило всё. Бегом. бегом.
(«Четыре описания»)
Мы сядем с тобою ветер
на этот камушек смерти
кругом как свеча возрастает трава
и миглом качаются небеса.
(«Ковер Гортензия».
Зима 1933 /1934 г.)

Я хожу вокруг гроба
Я гляжу вокруг в оба
Это смерть – это проба.
(«Елка у Ивановых».
Картина 7, 1938 г.)
я обнимал в лесу тропу
я рыбу по утрам будил
дубов распугивал толпу
дубов гробовый видел дом
коней и песню вел вокруг с трудом.
(«Где. Когда». 1941 г.)

В «Приглашении меня подумать», написанном между 1931–1933 годами, иероглиф окружения подчеркнут еще синтаксической инверсией: «нас кругом» вместо: «кругом нас». Слева обозначены мною номера строк.

1. Будем думать в ясный день
2. сев на камень и на пень
3. нас кругом росли цветы

4. звезды люди и дома.
9. Нас кругом сияет день
10. под нами камень под нами пень
11. Нас кругом трепещут птицы
12. и ходят синие девицы.
13. Но где же где же нас кругом
теперь отсутствующий гром.
57. Мы видим лес шагающий обратно.
58. стоит вчера сегодняшнего дня вокруг.

Здесь, может быть, яснее всего иероглифичность понятия окружения у Введенского. Может быть, поэтому многие вещи Введенского имеют одинаковые или аналогичные начало и конец, например:

Начало

человек веселый Франц
сохранял протуберанц
от начала до конца
не спускался он с крыльца
мерял звезды звал цветы
думал он что я есть ты
Вечно время измеряя
вечно песни повторяя
он и умер и погиб
как двустволка и полип

Конец

смерть сказала ты цветок
и сбежала на восток.
Одинок остался Франц
созерцать протуберанц
мерять звезды звать цветы
составляя я и ты
лежа в полной тишине
на небесной высоте
(«Человек веселый Франц».
1929-1930 годы)

Здесь тоже члены оппозиции жизнь ↔ смерть отождествляются: в начале сообщается, что Франц умер, в конце – что смерть сбежала от него, то есть он живет «составляя я и ты / лежа в полной тишине / на небесной высоте».

«Кончина моря» начинается словами **морского демона**: «Море ничего не значит» и кончается словами **моря**: «я тоже ничего не значу». Монолог Свидерского из «Колоколова» начинается со слова «однажды» и кончается тем же словом.

Аналогичные или те же самые строки, повторяющиеся в начале и в конце, можно найти в «Битве», в «Снег лежит», в «Четырех описаниях»,

в «Очевидце и крысе» и некоторых других вещах. В эпилоге из «Кругом возможно Бог» за несколько строк до конца сказано: «Быть может только Бог». И в самом названии этой большой (около 1000 строк) вещи, и в самом повторении той же мысли в конце – иероглиф окружения. Что касается этой фразы, то она допускает два толкования: его можно понимать как незаконченное проблематическое суждение: может быть, есть только Бог. Т. Липавская ставит акцент на слове «быть». Тогда это законченное категорическое суждение и смысл его тот же, что и в изречениях Книги исхода 3:14 и I Кор. 15:28.

Стихотворение «Ковер Гортензия» («Мне жалко что я не зверь») всё построено по принципу окаймления. Привожу составленный нами схематический план тождественных, иногда немного измененных строк, окаймляющих среднюю часть. В схеме приведены номера строк; средняя окаймляемая часть – строки 41–55.

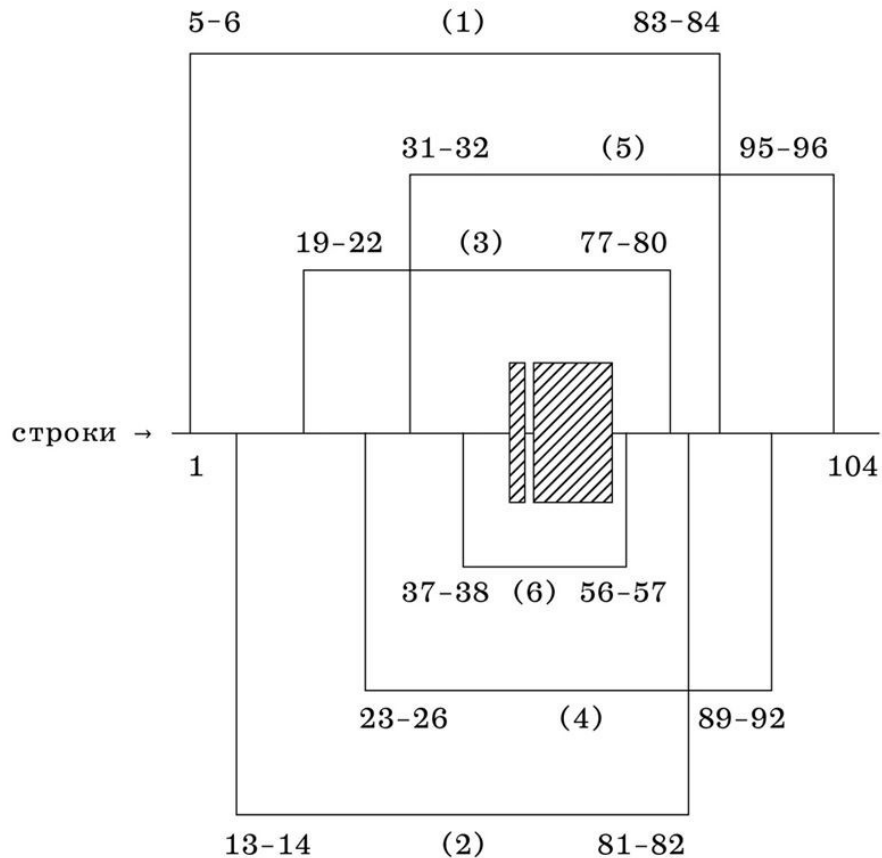
В средней окаймляемой части два раздела, назовем их центрами:

центр I – строка 41–42:

еще есть у меня претензия
что я не ковер, не гортензия.

центр II – строка 43–55:

Мне странно что я двигаюсь
не так как жуки жуки
как бабочки и коляски
и как жуки пауки.
Мне страшно что я двигаюсь
непохоже на червяка
червяк прорывает в земле норы
заводя с землей разговоры,
земля где твои дела,
говорит ей червяк,
а земля распоряжаясь покойниками
может быть в ответ молчит
она знает что всё не так.



(В стихотворении 104 строки)

Первый центр сдвинут довольно сильно влево, то есть к началу стихотворения. Две строки 41–42 в точности повторяются в строках 13–14, 81–82, то есть в окаймлении (2). Второй центр тоже сдвинут влево, но немного. Окаймления (1) и (2) сдвинуты влево, окаймления (4) и (5) – вправо, окаймления (3) и (6) приблизительно одинаково удалены от начала и конца. Эти окаймления, их сдвинуто́сть влево и вправо и точные и неточные повторения создают ощущение некоторого равновесия с небольшой погрешностью. В стихотворении много повторений, но, несмотря на это, «лишнего нет, все они нужны; если внимательно присмотреться, они повторяют в другом виде, поясняя: и „свеча трава“, и „трава трава“ (строки 58–60. – Я. Д.), всё это для меня лично важно» (слова Введенского из «Разговоров» Л. Липавского). В этом стихотворении есть много и нарушений симметрии, и как будто бы отклонений от основной темы, часто философского характера. «Ковер Гортензия» по жанру скорее лирическое стихотворение, но одновременно (как и большинство его вещей) и философское, во всяком случае, он сам так считал. Перед чтением «Ковер Гортензия» он

сказал мне: «Это стихотворение – философский трактат, его должен был написать ты».

Я остановился подробнее на иероглифе окружения, чтобы пояснить оппозицию «обсажен» ↔ «окружен». С точки зрения физической воздух материален. Но в обычной жизни мы воспринимаем его как нематериальную среду, в которой мы живем. К тому же воздух (и мысли) в «Последнем разговоре» – путь, по которому «я опять далеко пошел». Оппозиция «обсажен» ↔ «окружен» определяет, по-видимому, различие двух путей, очень приблизительно и условно это можно определить как различие материального и нематериального или как различие прямой и не прямой речи – я имею здесь в виду Кьеркегора, который сказал, что духовное выражается только не прямой речью. По-видимому, это связано и с оппозицией смерти ↔ жизни (II.8–III.8).

5. В примере из «Приглашение меня подумать» четыре раза повторяется инверсия: «нас кругом» вместо «кругом нас». У Введенского есть два типа инверсий – синтаксическая и сематическая. «Нас кругом» – синтаксическая инверсия, так же как и в «Последнем разговоре» I.1. «Я из дому вышел» вместо более обычного: «я вышел из дома» или в строке: «Ничего я не мог понять» вместо тоже более обычного: «я ничего не мог понять». В строке III.3 – семантическая инверсия: «Воздух □ ... □ был окружен облаками и предметами и птицами». Воздух – один из иероглифов пути; как нематериальный (то есть воспринимаемый нами как нематериальный), он окружен, а не обсажен. Это только пояснение, но не объяснение ни иероглифа пути, ни семантической инверсии.

Целая цепь семантических инверсий дана в стихотворении «Гость на коне». Цепь инверсии начинается непосредственно за приведенной выше цитатой, кончающейся строкой:

в сон в несчастье в каплю света.

Дверь открылась

входит гость

1) боль мою пронзила

кость.

2) человек из человека

наклоняется ко мне

3) на меня глядит **как эхо**

4) он с медалью на спине

5) он **обратною** рукою

6) показал мне **над** рекою

рыба плавала во мгле

7) **отражаясь** как в стекле.

Выделено, как всегда, мною, так же как и числа, стоящие слева.

1). Вместо «нормального»: кость мою пронзила боль.

3). Эхо – отражение звука.

5-6-7). Здесь различаются два мира: один мир над рекой, другой отражается в реке, как в стекле, один – наш мир, другой – антимир. Тогда закономерно и 4): в поэтической модели антимира медаль носят не на груди, а на спине; закономерно и 5): в зеркале правая рука становится левой, то есть другой или обратной; это не номинальное, а реальное преобразование пространства; Л. Д. Ландау сказал: если бы мы могли увидеть античастицу, она выглядела бы как отражение в зеркале соответствующей ей частицы.

2). «человек из человека...» – мир и антимир – на одном и том же месте, если возможно вообще говорить о месте в применении к миру: все места, то есть пространство, как и время в мире, но сам мир, то есть Вселенная, не имеет места. По теории относительности (и по Августину, как об этом писали и физики) не мир во времени и пространстве, но время и пространство в мире.

Этот отрывок из «Гостя на коне» – поэтически интуитивное предчувствие физической теории антимира.

Семантическая инверсия в «Госте на коне» (антимир) может быть названа реальной инверсией. У Введенского есть не только пространственная реальная инверсия, но и временная:

Чтобы было всё понятно
надо жить начать обратно
(«Значение моря»)

Здесь сказано не «с начала», а именно «обратно».

Был сон приятен
шло число
я вижу ночь идет обратно
я вижу, люди, понесло
моря монеты и могилу
молчанье лебедя и силу.
(«Факт, Теория и Бог»)

Оба стихотворения написаны в 1929-1930 годах.

я решил
я согрешил
значит Бог меня лишил
воли тела и ума.
Ко мне вернулся день вчерашний.
(«Гость на коне»)

Мы видим лес шагающий обратно
стоит вчера сегодняшнего дня вокруг
(«Приглашение меня подумать»)

В последнем примере – «лес шагающий обратно» – одновременно и пространственная, и временная реальная инверсия, то есть в четырехмерном пространстве-времени.

В 1939 году Введенский рассказал Т. Липавской о теме предполагаемой повести или романа, в котором время шло бы в

обратном направлении: после сегодняшнего дня шел вчерашний, потом позавчерашний и т. д. Причем это должно было быть не воспоминанием, а реальным обратным ходом времени: причина следовала после действия. В связи с этим приведу слова физика Г. И. Наана: «... становится всё труднее избегать выводов о возможности патологических областей пространства-времени, где могут нарушаться по крайней мере некоторые „абсолютные“ законы сохранения, существовать каузальные аномалии и „обратное течение времени“». Наан говорит: «обратное течение времени», Введенский: «я вижу ночь идет обратно», «обратною рукою». И физик, и поэт говорят об одном и том же, даже пользуются тем же словом; первый строит научную модель мира, второй – поэтическую.

Может показаться, что я нарушаю поставленное мною же правило: не объяснять необъяснимого. Но я и не объясняю, а только сравниваю или свожу одно непонятное на другое непонятное. Потому что и антимир, и антипространство, и антивремя всё равно останутся непонятными. Г. И. Наан в статье «Проблемы и тенденции релятивистской космологии» приводит разные гипотезы о мире и антимире, в том числе гипотезу о разделении первоначального ничто на «*нечто* и *антинечто*»; тогда и стал наш мир и антимир. Пусть это только гипотеза, но интересно, что у поэта за несколько лет или десятилетий до этой научной гипотезы или научной модели мира и антимира является аналогичная поэтическая модель мира и антимира: может быть, «человек из человека наклоняется ко мне» – это та же, но поэтическая модель разделения первоначального ничто на нечто и антинечто? Обе эти модели, и научная, и поэтическая, одинаково непонятны, хотя, может быть, и истинны. Истинность и понятность – разные категории, а в наиболее важных и серьезных вопросах несовместные.

6. «Последний разговор» – проза или стихотворение? Перескажем «содержание» Разговора, отбросив, во-первых, ясное разделение на строки словами ПЕРВЫЙ, ВТОРОЙ, ТРЕТИЙ, во-вторых, повторение дважды некоторых слов, в-третьих, слова, не увеличивающие общеязыковую информацию, например некоторые личные и указательные местоимения, в-четвертых, инверсии заменим более обычным расположением слов. Тогда мы получим такой пересказ первого столбца «Последнего разговора»: «Я вышел из дома и далеко пошел по дороге, обсаженной дубовыми деревьями, листья которых шумели; я сел под листьями, задумался о своем условно прочном существовании, но ничего не мог понять». Теперь сравним с текстом.

Во-первых, а) строгое соблюдение порядка вступления действующих лиц; б) трижды повторяемый порядок вступления в каждой части (столбце); в) краткость предложений в каждой строке создают определенный ритм Разговора.

Во-вторых. Последнее слово каждой строки, кроме восьмой, повторяется в следующей строке. Тем самым это слово выделяется не только в той строке, где оно повторяется, но и в предшествующей, так как повторения продолжаются до восьмой строки. Они выполняют тогда роль рифмы в стихотворении, отделяя одну строку от другой. Помимо того, повторение придает дополнительное иносказательное значение повторяемому слову.

В-третьих. Тогда понятна и незаконченность мысли почти в каждой строчке, и незаконченность предложений в строках третьей и седьмой: в стихотворении и мысль, и предложение могут быть закончены в последующих строках.

В-четвертых. Русский язык допускает очень свободную инверсию слов, но всё же «Я вышел из дома» звучит более обычно и прозаично, чем «Я из дома вышел» (подобная же инверсия в строке девятой).

В-пятых. «Ясно, что я пошел по дороге». Словом *ясно* автор не поясняет, а скорее затемняет прозаическое значение слов *путь* и *дорога*. Именно из-за слова *ясно* становятся неясными понятия пути и дороги. Это слово создаст многозначительность понятия дороги: без слова *ясно* читатель понимал бы дорогу как обыкновенную физическую дорогу. Особенно «ясным» это становится в III и IV столбце: «Ясно что я пошел по воздуху», «Ясно что я пошел мысленно».

В-шестых. Повторение дважды слова «дорога» (далее: тропинка, воздух, мысли) прозаически – избыточная информация, поэтически дает новую информацию: многозначительность обычного слова «дорога»; оно становится иносказательным.

В-седьмых. «Дорога дорога, **она** была обсажена». Местоимение **она** после дважды повторенного слова *дорога* прозаически тоже избыточная информация. Но в тексте оно обращает наше внимание на особый иносказательный смысл дороги. Читая, задумываешься и чувствуешь, что дорога, по которой шли ПЕРВЫЙ, ВТОРОЙ и ТРЕТИЙ, это не только дорога ПЕРВОГО, ВТОРОГО и ТРЕТЬЕГО, но, может, и моя дорога, по которой я иду в жизни.

В-восьмых. «Деревья **те** шумели листьями». (Далее: цветы **те...** звуки **те...**). Указательное местоимение, к тому же данное в инверсии, обращает внимание на многозначительность и иносказательный смысл слова «деревья». Когда мы говорим: деревья шумели листьями, мы предполагаем, что ветер, а не дерево является субъектом действия, мы понимаем это выражение метафорически. Указательное местоимение после подлежащего материализует эту метафору: в строке пятой именно деревья являются не только подлежащим, но и субъектом действия. Это подтверждается во II и III столбце той же строки: именно цветы разговаривали и именно птицы занимались музыкой, здесь прямо сказано и также подчеркнуто указательным местоимением, что подлежащее одновременно является и субъектом действия. Термин

«материализации метафоры» применен к стихам Введенского Н. Заболоцким в 1926 году.

Поэтому «Последний разговор» мы воспринимаем как стихотворение. И также слова ПЕРВЫЙ, ВТОРОЙ, ТРЕТИЙ при чтении, особенно при чтении вслух или при слушании «Последнего разговора», воспринимаются как первое слово стихотворной строки. В прозаических Разговорах эти слова тоже не могут быть опущены, они входят органично в текст, но не создают ощущения стихотворного текста.

Повторения слов в столбце, некоторых строк в столбцах, аналогичность предложений в четырех столбцах одной строки и вариация иероглифов создают глубокую семантическую связь, единство и цельность каждого столбца и всего Разговора в целом. «Последний разговор» (как и другие Разговоры) – именно разговор трех действующих лиц; и не только разговор, но и действие: не только ПЕРВЫЙ вышел из дому, но и каждый из участников Разговора. И не только они. Читая «Последний разговор», и я сам уже втянут и в разговор, и в действие: и я вышел из дому, и далеко пошел, и я задумался о своем условно прочном существовании.

II «6. Разговор о непосредственном продолжении»

1. И этот Разговор Т. Липавская записала в виде матрицы, но здесь есть существенное отличие от матрицы «Последнего разговора».

Во-первых, как одна строка воспринимается не одно предложение или часть его, а иногда несколько предложений.

Во-вторых, синтагматическая последовательность проведена здесь, в отличие от «Последнего разговора», в горизонтали, парадигматическая – в вертикали. Поэтому как монолог, если отбросить названия действующих лиц, воспринимается здесь не вертикаль (столбец), а горизонталь (строка).

В-третьих, как и во всех Разговорах, в отличие от последнего, в этом разговоре есть авторские ремарки, которые органически входят в текст. В матрице они обозначены: вступительная ремарка – 0, тождественные ремарки, заключающие каждый четный столбец (то есть II, IV и VI), обозначены цифрой 4. Цифрами 5 и 6 обозначено второе и третье повторение заключительной ремарки в последнем столбце.

В-четвертых, в отличие от бинарных оппозиций семантических иероглифов, в этом Разговоре мы находим, помимо оппозиций, которые тоже есть, противоположение трех иероглифов, назовем это треугольником ситуационных иероглифов.

Столбец I. Вербка – пистолет – река.

Столбец II. Задумал. – прощание – встреча.

Столбец III. Крюк – дуло – река.

Столбец IV. Пожатие руки – превращение в холодильник – превращение в подводную лодку.

Столбец V. Я стою на табурете – Я сижу на стуле – Я стою в шубе и шапке.

Столбец VI. Я накидываю веревку... – Я вставляю дуло пистолета... – Я делаю разбег.

Столбец VII. Вербка на шее. – Пуля в стволе. – Вода во мне.

Столбец VIII. Петля – пуля – вода.

Столбец XI и X. Умер – умер – умер.

	I	II	III	IV	V
0.	Три челове- ка сидели на крыше сложа руки, в пол- ном покое. Над ними ле- тали воробьи				
1.	ПЕРВЫЙ. Вот видишь ли ты, я беру веревку. Она креп- ка. Она уже намылена.	ПЕРВЫЙ. Все видят, я готовлюсь сделать то, что я уже задумал.	ПЕРВЫЙ. Я подхожу к стене и выби- раю место. Сюда, сюда вобьем мы крюк.	ПЕРВЫЙ. Воздух, дай мне на про- щанье пожать твою руку.	ПЕРВЫЙ. Я стою на табурете оди- ноко, как свечка.
2.	ВТОРОЙ. Что тут гово- рить. Я выни- маю писто- лет. Он уже намылен.	ВТОРОЙ. Прощайте мои дети, мои жены, мои матери, мои отцы, мои моря, мой воздух.	ВТОРОЙ. Лишь дуло на меня взгля- нуло. Как тут же смертью вдруг подуло.	ВТОРОЙ. Пройдет еще немного вре- мени и я пре- вращусь в хо- лодильник.	ВТОРОЙ. Я сижу на стуле, писто- лет в сума- сшедшей руке.
3.	ТРЕТИЙ. А вот и река. Вот про- рубь. Она уже намылена.	ТРЕТИЙ. Жестокая вода, что же шепнуть мне тебе на ухо. Думаю толь- ко одно: мы с тобой скоро встретимся.	ТРЕТИЙ. Ты меня за- ждалась за- мороженная река. Еще немного, и я прибли- жусь.	ТРЕТИЙ. Что до меня — я превращусь в подводную лодку.	ТРЕТИЙ. Деревья, те что в снегу и деревья, те что стоят окрылен- ные листь- ями стоят в отдалении от этой си- ней проруби, я стою в шубе и в шапке, как стоял Пушкин, и я стоя- щий перед этой про- рубью, перед этой водой, — я человек кончающий.
4.		Они сидели на крыше в полном покое. Над ними ле- тали воробьи.		Они сидели на крыше в полном покое. Над ними ле- тали воробьи.	
5.					
6.					

VI	VII	VIII	IX	X
ПЕРВЫЙ. Мне всё известно. Я накидываю веревку себе же на шею. ВТОРОЙ. Да, ясно всё. Я вставляю дуло пистоле- та в рот. Я не стучу зубами. ТРЕТИЙ. Я отступаю на несколько ша- гов. Я делаю разбег. Я бегу. Они сидели на крыше в пол- ном покое. Над ними ле- тали воробьи.	ПЕРВЫЙ. Я прыгаю с табурета. Веревка на шее. ВТОРОЙ. Я нажимаю курок. Пуля в стволе. ТРЕТИЙ. Я прыгнул в воду. Вода во мне. Они сидели на крыше в пол- ном покое. Над ними ле- тали воробьи.	ПЕРВЫЙ. Петля заты- кивается. Я задыхаюсь. ВТОРОЙ. Пуля попала в меня. Я всё потерял. ТРЕТИЙ. Вода пере- полнила меня. Я захлебыва- юсь. Они сидели на крыше в пол- ном покое. Над ними ле- тали воробьи.	ПЕРВЫЙ. Умер. ВТОРОЙ. Умер. ТРЕТИЙ. Умер. Они сидели на крыше в пол- ном покое. Над ними ле- тали воробьи.	ПЕРВЫЙ. Умер. ВТОРОЙ. Умер. ТРЕТИЙ. Умер. Они сидели на крыше в пол- ном покое. Над ними ле- тали воробьи. Они сидели на крыше в пол- ном покое. Над ними ле- тали воробьи. Они сидели на крыше в пол- ном покое. Над ними ле- тали воробьи.

В Разговоре проведена строгая аналогия и параллелизм трех действий: непосредственное продолжение жизни в смерть.

2. Этот Разговор мы так же воспринимаем как стихотворение.

Во-первых, строгое повторение в одном и том же порядке названий действующих лиц и небольшие предложения снова создают определенный ритм всего Разговора.

Во-вторых, строгий параллелизм строк в каждом столбце также определяет ритм Разговора.

В-третьих, в первом столбце слово *намылена*, вполне уместное в применении к веревке, применяется дальше к *пистолету и воде*; одинаковое слово в конце выполняет здесь роль рифмы. Оно стоит именно в первом столбце, создавая с самого начала впечатление стихотворения, а не прозы.

В-четвертых, одинаковые авторские ремарки – рефрены, аналогичные вступительной ремарке, разбивают весь Разговор на шесть строф, каждую из двух частей, по три строки в каждой.

В Разговоре ясна одна особенность многих произведений Введенского: полифоничность его стихов (а также и прозы). Здесь ясно проведена трехголосная полифония. Продолжая музыкальную аналогию, можно сказать, что в начале всего Разговора и в конце каждой строфы вступает четвертый голос – *Cantus firmus* (рефрен), в вступлении – снова музыкальная аналогия – четвертый голос вступает в дисканте (вверху), в рефрене и в заключении – в басу (внизу), то есть после строгого проведения трехголосной полифонии. В заключении всего Разговора *Cantus firmus* усилен добавлением еще двух голосов в унисон – повторение трижды одной и той же авторской ремарки.

Общий план или композиция всего Разговора

Первая строфа (I-II). Сообщение о некотором задуманном действии.

Вторая строфа (III-IV). Переход к действию.

Третья строфа (V-VI). Действие.

Четвертая строфа (VII-VIII). Завершение действия.

Пятая строфа (IX – X). Подтверждение завершения действия, условно назовем это постдействием; ведь участники Разговора уже умерли и посмертно каждый дважды сообщает о себе: Умер. Умер.

В «Последнем разговоре» в каждой **строке** – вариация иероглифа пути, моего местоположения в мире, горизонта, понимания жизни; в шестом Разговоре – в каждом **столбце** вариация иероглифа некоторого действия, приводящего к одному и тому же результату – смерти. Каждый из участников Разговора совершает это действие самостоятельно, в то же время сохраняется полная синхронность каждого этапа действия: они действуют одновременно и самостоятельно, и совместно, сообщая друг другу то, что предполагают сейчас сделать. По мере приближения к концу их действия – линии или голоса полифонического Разговора сближаются и в последней строфе идут в унисон.

3. Основная оппозиция в этом Разговоре: жизнь ↔ смерть. Она дана здесь как двойная оппозиция. Самоубийцы, пока они готовятся к смерти (столбцы V-VIII), еще живые. В столбцах IX – X они, уже

умершие, сообщают каждый о своей смерти, дважды: Умер. Умер. Вторая оппозиция, готовые к смерти совершают некоторые **действия**. И в то же время «Они сидели на крыше в полном **покое**» (постоянно повторяющаяся авторская ремарка). Оппозиция действия и покоя в шестом Разговоре противоречива, так как собеседники одновременно и совершают действие, и сидят в покое: отождествляются несовместные члены оппозиции – это противоречие, то есть бессмыслица. Как бессмыслица она не может быть ни объяснена, ни понята. Эта бессмыслица – некоторый иероглиф, который Введенский «поясняет» в следующем, седьмом «Разговоре о различных действиях». Характерна и сама последовательность или связь шестого и седьмого Разговоров:

«6. Разговор о непосредственном продолжении»; в нем дана оппозиция покоя (в вступительной авторской ремарке и в рефренах) и действия (в трехголосной полифонии).

«7. Разговор о различных **действиях**». (Выделено, как всегда, мною.)

«**Поясняющая мысль**. Казалось бы, что тут продолжать, когда все умерли, что тут продолжать. Это каждому ясно. Но не забудь, тут не три человека действуют. Не они едут в карете (в первом разговоре. – Я. Д.), не они спорят (в третьем разговоре. – Я. Д.), не они сидят на крыше. Быть может, три льва, три тапира, три аиста, три буквы, три числа. Что нам их смерть, для чего им их смерть?

Но всё-таки они трое ехали на лодке...»

Я не собираюсь пояснять эту «поясняющую мысль». Отмечу только, что действующие лица, кто бы они ни были, различные лица, находящиеся в наиболее тесном контакте, они не только общаются вместе, но вместе сознательно совершают одно и то же «непосредственное продолжение» слова в действие, жизни – в смерть. Кто они? «Поясняющая мысль» отвечает на этот вопрос. На языке «нормальной» логики на это нет ответа.

Все десять Разговоров явно или неявно связаны между собою. Наиболее тесно связаны 5, 6 и 7-й Разговоры. Привожу конец предшествующего, пятого, «Разговора о бегстве в комнате».

«Три человека бегали по комнате. Они разговаривали. Они двигались. Они осматривались.

Второй. Всё тут как прежде. Ничего никуда не убежало.

Третий. Одни мы убегаем. Я выну сейчас **оружие**. Я буду над собой **действовать**.

Первый. Куда как смешно. **Стреляться** или **топиться** или **вешаться** ты будешь?

Второй. О не смейся! Я бегаю чтобы поскорее **кончиться**.

Третий. Какой чудак. Он бегаёт вокруг статуй.

Первый. Если статуями называть все предметы, то и то.

Второй. Я назвал бы статуями звезды и неподвижные облака. Что до меня я назвал бы.

Третий. Я бегу к Богу – я беженец.

Второй. Известно мне, что я с собой покончил.

Три человека вышли из комнаты и поднялись на крышу. Казалось бы зачем?»

Выделено, как всегда, мною. Сохранена пунктуация Введенского. Связь с шестым Разговором ясна.

4. Пример к оппозиции жизни – смерти.

«**Четыре описания**» (между 1931-1933 годами)

В этой вещи восемь действующих лиц, авторских ремарок нет. Четверо – покойники, рассказывающие о своей смерти – когда, при каких обстоятельствах и как они умерли. Четверо других действующих лиц – Зумир, Кумир, Чумир и Тумир. Кто они – трудно сказать, может, это ангелы-хранители четырех покойников, лучше назовем их вестниками – буквальный перевод ἄγγελος. «Вестник» как определенный термин или иероглиф введен Л. Липавским. Введенский только в одном месте называет умерших, рассказывающих о своей смерти, покойниками:

«да покойники мы
пьем из невеселой чаши».

В остальных случаях он пишет 1, 2, 3 и 4-й умир.(ающий). Почему такая странная запись – точка после *умир.*, окончание слова – в скобках? Т. Липавская дала интересное и, по-видимому, правильное объяснение. Ведь они уже умерли, они уже на том свете, там же, где Зумир, Кумир, Чумир и Тумир. Поэтому Введенский ставит точку после «умир.»: одинаковые окончания двухсложных имен вестников с того света и части слова «умир.» связывает вестников с покойниками, рассказывающими о своей смерти. При этом автор один раз называет их покойниками: они уже умерли, и одновременно они умир.[ающие] и рассказывают о своей смерти. Привожу конец сообщения каждого из четырех умирающих и заключительные слова «вестников».

1. И надо мной вертелся ангелок,
он чью-то душу в рай волок
и мне шептал, и твой час близок
Тебе не спать с твоей невестой Лизой.
И выстрел вдруг раздался,
и грудь моя поколебалась
уж я лежал шатался
и надо мной береза улыбалась
я был и ранен и убит
то было в тысячу девятьсот четырнадцатом году.

2. Я к зеркалу направился в досаде
Казалось мне, за мной шагает кто-то сзади.
он мне шептал: ты стар и слаб,
тут меня схватил третий апоплексический удар.
Я умер.

Это было в тысячу восемьсот пятьдесят восьмом году.

3. Сидел в своем кабинете
и горевал.

На пистолете

Курок сверкал.

И пистолет я в рот вложил,

как бы вина бутылку.

через секунду ощутил

стук пули по затылку

и разорвался мой затылок

на пять и шесть частей.

Это было в тысяча девятьсот одиннадцатом году.

4. Четвертый умир.[ающий] рассказывает, как во время
гражданской войны:

«Я даже не успел прочесть молитвы,

как от летящей пули наискось

я пал подкошенный как гвоздь

Я говорю ему, нет командир

червяк быть может сглохнет мой мундир,

и может быть в течение часа

мое сожрет всё мясо,

но мысль мою и душу

червяк не съест и я его не трушу.

Но я уже не говорил. Я думал.

И я уже не думал, я был мертв.

Мое лицо смотрело на небо без шума

и признак жизни уходил из вен и из аорт.

В моих зрачках число четыре отражалось,

а битва, бой, сражение продолжалось.

То тысячу девятьсот двадцатый был год.

Зумир. Мы выслушали смерти описанья,

мы обозрели эти сообщенья от умирающих умов,

теперь для нашего сознания

нет больше разницы годов,

пространство стало реже.

и все слова паук, беседка, человек одни и те же.

кто дед, кто внук,

кто маргаритка а кто воин.

мы все исчадия наук,

и нами смертный час усвоен.

Чумир. Спят современники морей.

Кумир. Куда же им?»

Выделено, как всегда, мною.

Это заключение поясняет (но не объясняет) и оппозиции, обнаруженные в «Последнем разговоре», и слова Введенского о том, что он «производит критику разума более радикальную, чем та, прежняя», и его понимание-непонимание времени и пространства.

5. Каждое из «четырех описаний» заканчивается актом смерти и указанием года. Это не случайно: «Чудо возможно в момент смерти. Оно возможно, потому что Смерть есть остановка времени» («Серая тетрадь». I Время и смерть. 1932 год). Для каждого из умир.[ающих] время, то есть год смерти, различно, но когда они умерли, это уже не важно: «теперь для нашего сознания нет больше разницы годов». Они уже умерли и они же – умир.[ающие] – рассказывают о своей смерти: они живые в акте смерти, когда время останавливается. Здесь снова оппозиция жизни, то есть продолжающегося во времени **действия**, и **акта** смерти. Но не только оппозиция: если они живы в акте смерти, то оба члена оппозиции отождествляются, при этом для каждого из умирающих важен именно его акт смерти, не случайно каждый напоминает год своей смерти, когда время для него остановилось. Все четыре смерти различны, хотя уже и нет «разницы годов». Это отождествление временного **действия** с вневременным **актом** по форме напоминает следующее изречение: «На небесах более радости будет об одном грешнике кающемся, нежели о 99 праведниках, не имеющих нужды в покаянии» (Лк. 15:7). Я отвлекаюсь здесь от нравственно-религиозного содержания этого изречения, сейчас меня интересует его гносеологический или, вернее, онтологический смысл. В нем тоже заключена звезда бессмыслицы. Ведь сказано: «кающийся», а не «покаявшийся» грешник. Покаявшийся грешник уже не грешник, а праведник. Покаяние – некоторое продолжающееся во времени **действие**; и одновременно это **акт** покаяния, акт переустройства души, акт изменения всего строя души. Это противоречивое тождество действия и акта вневременно: *сейчас*, что подтверждается и другими цитатами. Еще Лютер заметил его противоречивость, определив это тождество совмещением двух логически несовместных понятий: «праведный грешник».

И в шестом Разговоре, и в «Четырех описаниях» есть оппозиция жизни ↔ смерти, причем члены оппозиции непонятным образом отождествляются; для их отождествления вводится новая оппозиция: в шестом Разговоре – **действие** во времени, приводящее к смерти, противопоставляется в авторских ремарках **покою**; в «Четырех описаниях» – **действие** во времени, тоже приводящее к смерти, противопоставляется **акту** смерти, когда время останавливается. В первом случае отождествляются действие и покой, во втором – действие и акт. В обоих случаях через отождествление действия и покоя или действия и акта отождествляются и члены первоначальной оппозиции жизни ↔ смерти: в шестом Разговоре это сказано в «Поясняющей мысли» к следующему Разговору, в «Четырех описаниях»

в словах Зумира; жизнь в акте смерти, когда «для нашего сознания нет больше разницы годов». Эта жизнь в акте смерти не традиционное понимание бессмертия и скорее не посмертная, а засмертная жизнь. О ней Введенский говорит и в «Серой тетради», и в «Кругом возможно Бог», и в «Где. Когда», и в других своих вещах.

6. Примеры полифоничности в стихах и прозе А. Введенского.

6.1. «Сутки» (1931-1933 годы). Вся вещь построена на строгом чередовании «Ответов» и «Вопросов», причем начинается и заканчивается «Ответом».

Отвечающий несколько раз назван ласточкой (строка 4, 15, 27, 65), задающий вопросы назван в строке 65 – Спрашивающим. Проведена довольно строгая, хотя и не такая строгая, как в разобранных Разговорах, двухголосная полифония. В стихотворении 128 строк. Первая пара Ответа – Вопросы (строки 1-14) – вступление. Со строки 17 до 56 в Ответах рассказывается о пробуждении природы от сна. Со строки 76 и до конца в Ответах – описание дня и вечера до конца суток. В Ответах сохраняется семантическая связь независимо от Вопросов, их можно читать, пропуская Вопросы. Парадигматическая связь двух голосов, то есть Вопросов с Ответами, здесь не такая явная, как в Разговорах. На Вопросы, иногда созерцательно философского характера, ласточка отвечает обычно не прямо или вообще не отвечает. Привожу пример, начиная с двух последних строк второго Вопросы:

Вопрос.	— — — — —	Ia
	— — — — —	
	Скажи кто ты? Тут мрак небес	
Ответ ласточки.	Я солдат я солдат Сбегает ночь с вершины горной вершина пребывает черной Звезда нисходит с небосклона Он пуст как куст.	Iб
Вопрос.	Не небосклон ли ты жалеешь когда на нем как планета алеешь заменяя собой звезду упавшую сию минуту в рожу	
Ответ ласточки.	Стал небосклон пустым и чистым как небосвод прохладу Бог послал день встает.	
Вопрос.	Проходит час времени	II
Ответ.	Проходит час времени	
Вопрос.	Похож ли ветер на цветки на маргаритки и тюльпаны.	III
Ответ.	Сидел старик из рук он делает щитки для сохранения глаз от блеска	

Здесь приведены три типа связи двух голосов:

Ia. Ласточка отвечает на Вопрос, хотя и непонятно, почему она называет себя солдатом. Такая же связь между строками 2-3-4, где ласточка называет себя часовщиком. Здесь ответ понятнее, поскольку в Ответах идет речь о том, что происходит в течение суток, то есть во времени.

Iб. Связь двух голосов сказана общим словом «небосклон». Вопрос связан с предшествующим Ответом, но ласточка всё же не отвечает прямо на Вопрос. И так же в строках: 60-62; 75, 81, 82, 87-89; 120-121.

II. Голоса идут в унисон. И так же строки 73-74.

III. Непосредственная связь явно не видна.

В строках 62-68 голоса пересекаются:

«Ласточка.

Не есть ли море лучший мир.

Не есть ли море лучший мир.

Ты рос.
Спрашивающий.
Ласточка что нам делать?
Ты сама задаешь вопрос.
Твои меняются черты.
Скажи где ты?»

Во-первых, о знаках препинания. После двух вопросов ласточки стоит точка. После двух вопросов Спрашивающего – вопросительный знак. Это не случайно: Ласточке полагается отвечать, Спрашивающему – спрашивать. Поэтому и при чтении этих строк вопросы Ласточки надо читать не с вопросительной, а с повествовательной интонацией. Здесь именно надо подчеркнуть расхождение или несоответствие плана содержания (вопрос) и плана выражения – повествовательная интонация. Это расхождение двух планов встречается нередко и в других вещах Введенского, например в «Где. Когда».

Во-вторых. В строках 62–68 голоса пересекаются: Ласточка вместо ответа сама задает вопрос. В музыке это называется перёчением голосов. После этого перёчения – пересечения голосов – снова восстанавливается их прежняя функция: Ответы продолжают описание дня, вечера и наступления ночи, Вопросы – связанные с этим размышления. Но пересечение голосов в середине стихотворения придает единство и цельность полифонии двух почти самостоятельных голосов, иногда даже как будто и не связанных между собой.

6.2. Строгая четырехголосная полифония проведена в конце второй картины «Елки у Ивановых» (1938 год): Урок зверей.

I	II
1. Жирафа. Часы идут.	Жирафа. Звезды блещут.
2. Волк. Как стада овец.	Волк. Как кровь овец.
3. Лев. Как стада быков.	Лев. Как кровь быков.
4. Свиной поросенок.	Свиной поросенок.
Как осетровый хрящ.	Как молоко кормилицы.

III

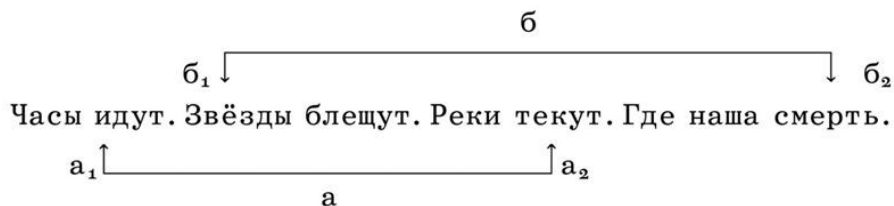
Жирафа. Реки текут.
Волк. Как слова овец.
Лев. Как слова быков.
Свиной поросенок.
Как богиня семга.

IV

Жирафа. Где наша смерть?
Волк. В душах овец.
Лев. В душах быков.
Свиной поросенок.
В просторных сосудах.
Жирафа. Благодарю вас.
Урок окончен.

Урок зверей записан в виде матрицы, как шестой и десятый Разговор.

Во-первых. Связь и противоположения тем урока:



а) Непонятное течение времени (a_1) $\leftrightarrow$ конкретное течение реки (a_2)
б) Вечный блеск звезд (b_1) $\leftrightarrow$ однократный акт смерти (b_2) $a \leftrightarrow b$.
Время (часы) и река – земное $\leftrightarrow$ звезды и смерть – небесное. Напомню в связи с этим слова Введенского: «Смерть – остановка времени».

Во-вторых. Дважды двойная оппозиция в ответах учеников:

III

Часы идут как стада. $\leftrightarrow$ Звезды блещут как кровь.

I $\downarrow$

IV

II $\downarrow$

Реки текут как слова $\leftrightarrow$ Наша смерть в душах.

Оппозиция, или противоположение, обычно имеет и общее – то, на основании чего члены оппозиции противопоставляются. Особенно ясно это в оппозиции I: общее – движение; в оппозиции II тоже противоположение материального нематериальному и тоже есть общее: по древним верованиям душа объединялась с кровью: «Только плоти с душой ее, с кровью ее, не ешьте» (Быт. 9:4). Оппозиция III: звезды по сравнению с человеческой жизнью и даже с человеческими

поколениями вечны. Здесь противоплагается временность вечности. Общего явно нет, потому что вечность – прекращение или конец временности, Введенский называет это остановкой времени. Общим будет сама сущность человека, противоречивое соединение плоти и духа, временного и вечного. Оппозиция IV. **Течение** слов и **акт** смерти; возможно, здесь скрыта и другая оппозиция: течение слов – речь, душа – язык, как форма, а не субстанция. (Лингвистикой Введенский специально не занимался и вряд ли читал что-либо о различии языка и речи, что не исключает понимания этого различия.)

Свиной поросенок всё время отвечает как будто некстати или невпопад. В I и III столбце его почему-то всё время интересует рыба. Во II столбце можно найти хотя бы отдаленную связь между блеском и кровью (строка вторая и третья), но молоко кормилицы и блеск звезд никак не связаны, хотя между кровью и молоком снова есть хотя бы отдаленная связь и одновременно противоположение, то есть между строками второй – третьей и четвертой, но не темой урока. Но в столбце IV его ответ – «в просторных сосудах» – может, наиболее многозначителен, а потому дает наибольшую поэтическую информацию, что подчеркнуто еще отсутствием связи между темами уроков и ответов свиного поросенка в предыдущих столбцах.

В матрице к шестому разговору голоса полифонии записаны по горизонтали. Назовем это горизонтальной полифонией. Если голосом полифонии называть синтагматическую последовательность или связь, то и «Последний разговор» тоже полифоничен, но голоса полифонии записаны в матрице «Последнего разговора» по вертикали. Назовем это вертикальной полифонией.

В уроке зверей синтагматическая связь проводится снова в каждом столбце: развитие каждой темы урока дается как три сравнения; парадигматическая связь – в строках: дважды двойная оппозиция. Если же эту дважды двойную оппозицию принять за развитие темы в словах учителя (Жирафы) и соответственно – в ответах учеников, то голосом полифонии будет каждая из четырех строк. В первом случае урок зверей понимается как четырехголосная вертикальная полифония, во втором случае – как горизонтальная.

6.3. В последней вещи Введенского «Где. Когда» два раздела; первый – большой, он обозначен: Где; второй – Когда. В первом разделе проведена двухголосная вертикальная полифония, но очень свободная по сравнению с приведенными выше примерами полифонии. «Где. Когда» – прощание *одного со всеми* (в первой части) и *всех с одним* (во второй части). Чтобы обнаружить вертикальную полифонию, надо обратить внимание на последовательность строф, в которых один прощается со всеми в первой части, и сравнить с последовательностью ответов *всех одному* во второй части.

6.4. Совсем иного рода полифония в произведении, написанном в 1937 году, – «Потец». В этой вещи обычно прозаические авторские

ремарки перемежаются стихами – словами пяти действующих лиц: умирающего отца, трех сыновей, упорно добивающихся ответа «на свой незавидный и дикий, внушительный вопрос: Что такое Потец?» Пятое действующее лицо – нянька появляется только в конце.

В трех частях развивается одна и та же тема: «Что такое есть Потец?» Поэтому каждую часть по аналогии с «Последним разговором» можно назвать столбцом или вертикалью, а связи внутри части – синтагматическими. Сравнения трех частей, соответствия, параллелизмы и оппозиции между ними назовем тогда парадигматическими связями. Я не даю здесь (как и в выше рассмотренных вещах) полного исчерпывающего анализа, ограничиваюсь только полифонией трех заключений, проведенной в трех частях «Потец». Полифония, или контрапункт, трех заключений приведен дальше в схематическом сопоставлении мотивов или подтем главной темы. В трех заключениях проводятся мотивы или темы, некоторые из которых появляются уже в самом начале. Поэтому привожу и начала трех частей.

Часть I	Часть II	Часть III
Сыны <u>стояли</u> у <u>стенки</u> свер- кая ногами обу- тыми в шпоры. Они обрадовались и сказали: Обнародуй нам отец Что такое есть Потец. Отец сверкая оча- ми отвечал им: Вы не путайте сыны	Отец летает <u>над</u> <u>письменным сто-</u> <u>лом</u>. Но не <u>думай-</u> <u>те, он не дух</u>. ⟨...⟩ Мои сыновья удалились И <u>лошадь</u> моя как <u>волна</u> Стояла и била копытом А рядом желтела луна.	Отец сидел на бронзовом коне, а сыновья стоя- ли по его бокам. А третий сын то стоял у хвоста, то у лица лошади. Как видно и нам и ему, он не нахо- дил себе места. А <u>лошадь</u> была как <u>волна</u>. Никто не произносил ни слова. Все разгова- ривали мыслями.

День конца и дочь весны. Страшен синь и сед Потец Я ваш ангел. Я отец. Я его жестокость знаю Смерть моя уже близка.	⟨...⟩ ...При этом он [отец] подуш- кой опускается в кресло.	Тут отец сидя на коне и поглажи- вая милую утку, воскликнул мыс- ленно и засверкал очами.
--	---	--

В трех заключениях отец отождествляется с «тихо погасшей кроватью», на которой лежал умирающий (I и III), и с «невзрачной подушкой», на которой, очевидно, лежала голова умирающего (II и III).

I	II	III
Сыновья прекра- щают танцевать. Не вечно же весе- литься и <u>сидятся</u> молча и <u>тихо</u> возле <u>погасшей кровати</u> <u>отца</u> . Они глядят в его увядающие очи. <u>Им хочется всё</u> <u>повторить</u> . Отец умирает. Он становится круп- ным как гроздь винограда. <u>Нам</u> <u>страшно поглядеть</u> <u>в его, что называ-</u> <u>ется лицо</u> . <u>Сыновья</u> негласно и бесшум- но входят каждый в свою суеверную <u>стену</u> . <u>Потец это холодный</u> <u>пот выступающий</u> <u>на лбу умершего</u> . <u>Это роса смерти, вот</u> <u>что такое Потец</u> .	И пока они пели <u>играла чудная, превосходная всё и вся</u> <u>покоряющая музыка</u> . <u>И казалось, что раз-</u> <u>ным чувствам есть еще место на земле</u> . <u>Как чудо</u> <u>стояли сыновья</u> вокруг невзрачной подушки и ждали с бессмысленной надеждой ответа на свой незавид- ный и дикий, вну- шительный во- прос: Что такое Потец? <u>А подушка то порхала, то взвивалась свеч-</u> <u>кою в поднебесье, то как Днепр бежала по</u> <u>комнате</u> Отец сидел <u>над</u> <u>письменным</u> как Иван да Марья столом, а <u>сыновья</u> словно зонты <u>стоя-</u> <u>ли у стенки</u> . <u>Вот</u> <u>что такое Потец</u> .	И пока она пела <u>тихо погасшей кро-</u> <u>вати отца</u> . <u>Им хочет-</u> <u>ся всё повторить</u> . <u>Нам страшно погля-</u> <u>деть в его, что назы-</u> <u>вается лицо</u> . <u>Потец это холодный</u> <u>пот выступающий на</u> <u>лбу умершего</u> . <u>Это</u> <u>роса смерти, вот что</u> <u>такое Потец</u> . Господи, могли бы сказать <u>сыновья</u> , если бы они могли. Ведь это мы уже зна- ли заранее.

Два предложения, записанные без разделительной черты в части II и III, дословно повторяются в них, поэтому отмечены пунктиром.

Последняя фраза – замыкание всей вещи и возвращение к началу, одновременно – иероглиф: спрашивают и после ответа узнают то, что уже знали до вопроса.

Схема контрапункта мотивов или подтем трех заключений

I	II	III
X Танец прекращается.	Y Пение продолжается.	Y Пение продолжается.
A ₁ <u>Сыновья садятся.</u>	A ₂ Сыновья стояли.	A _{1,2} <u>Сыновья стоят.</u>
	T <u>Музыка</u>	T <u>Музыка</u>
B ₁ <u>Погасшая</u> <u>кровать.</u>	и чувство	и чувство.
C ₁ Отец умирает.	B ₂ <u>Невзрачная</u> <u>подушка.</u>	B ₂ <u>Погасшая</u> <u>кровать.</u>
Д <u>Лицо отца.</u>	Z _{1,2} <u>Потец.</u>	Д <u>Лицо отца.</u>
E ₁ «Сыновья негласно и бесшумно входят каждый в свою суеверную стену».	B ₂ Подушка порхала.	B ₂ <u>Подушка</u> <u>порхала.</u>
	C ₂ Отец сидел	
	E ₂ «...сыновья словно зонты стояли у стенки».	Z ₁ <u>Потец.</u>
Z ₁ <u>Потец.</u>	Z ₂ <u>Потец.</u>	E ₃ Господи, могли бы сказать <i>сыновья</i> , если бы они могли. Ведь это мы уже знали заранее

E₁ «входят» – действие, происходящее во времени.

E₂ «стояли» – остановка действия во времени.

E₃ «могли бы» – нереализованная возможность.

Последовательность E₁ → E₂ → E₃ – угасание действия.

«Потец», как и «Ковер Гортензия», «Разговоры» и «Где. Когда», принадлежит к более поздним и лучшим вещам Введенского. Может, ни в одной вещи Введенского так ясно и четко не светит его звезда бессмыслицы, как в пьесе «Потец». Но меня интересует здесь частная тема: звезда бессмыслицы **как реализация наиболее глубокой коммуникативности**. В двух рассмотренных Разговорах реализация коммуникативности достигалась, во-первых, двумерностью Разговоров: синтагматической и парадигматической связью слов действующих лиц. Во-вторых, этому же служила и вариация иероглифов и иероглифы окружения и семантической инверсии (часть 1). Во второй части я привожу примеры полифоничности в вещах Введенского. Полифоничность – это та же двумерность: одновременно и

самостоятельность каждого голоса, и связь и единство всех голосов – наиболее глубокая коммуникация. В 6-м Разговоре синтагматическая связь, в отличие от «Последнего разговора», проведена в горизонтали, поэтому сравнение с музыкальным термином – полифония – здесь оказалось, как мне кажется, уместным; в связи с этим приведены были еще четыре типа полифоничности в вещах Введенского и введено различие горизонтальной и вертикальной полифонии.

III Авторские ремарки в «Некотором количестве разговоров»

В драматическом произведении авторские ремарки, предназначенные для актера или режиссера, будут метаязыком по отношению к языку действующих лиц. Если слова действующих лиц и их содержание, то есть действие, передаваемое этими словами, назвать текстом драмы, то метаязык в традиционной драме не входит в текст. В драматических вещах Введенского авторские ремарки или метаязык входят в текст как неотделимая часть его: текст разделяется на собственно текст – слова действующих лиц (Т) и авторские ремарки – метатекст (М). В традиционной драме авторские ремарки поясняют текст и всегда совместны с ним. У Введенского метатекст (М) может быть даже несовместен с текстом (Т), как, например, в шестом Разговоре, и в то же время неотделим от Т: если М отбросить, меняется весь замысел пьесы. Любые два из десяти Разговоров отличаются также и характером отношения между Т и М. Эти отношения можно сравнить по признаку совместности, частичной совместности или несовместности Т и М, причем при совместности Т и М они объединяются, но не отождествляются, при частичной совместности и частичной несовместности они частично отождествляются, при полной несовместности они полностью отождествляются. Отождествление несовместного Т и М может быть двух родов: 1) текст сообщения один и тот же и как один и тот же – не один и тот же, то есть текст одновременно и метатекст; 2) Т и М – два разных несовместных сообщения, но предмет сообщения Т отождествляется с предметом сообщения М.

Можно построить спектр отношений Т и М. В средней зоне поместим Разговоры, в которых Т и М совместны, например четвертый и восьмой Разговор. Слева и справа от средней зоны поместим Разговоры, в которых Т и М частично совместны. Тогда крайние места в спектре займут «Последний разговор» и шестой Разговор: Т и М вполне несовместны и полностью отождествляются.

1. В «Последнем разговоре» нет авторских ремарок. Так как во всех девяти предшествующих Разговорах есть авторские ремарки, то отсутствие их в «Последнем разговоре» воспринимается как минус прием. Но и независимо от предшествующих Разговоров при чтении «Последнего разговора» создается двойное впечатление: пояснение последующим собеседником слов предшествующего, повторение слов, незаконченные фразы, продолжение фразы, начатой предшествующим собеседником, – всё это воспринимается именно как разговор трех разных лиц, объединенных общей темой и понимающих друг друга с полуслова. И в то же время в «Последнем разговоре» нет ни одного местоимения или глагола второго лица или первого во множественном

числе. Сравним первую и вторую строку: ПЕРВЫЙ сообщает о себе, что он далеко пошел, ВТОРОЙ поясняет, что он пошел по дороге (в первом столбце). Оба говорят о себе: «Я». Кто же пошел по дороге – ПЕРВЫЙ? ВТОРОЙ? или они оба? В третьем столбце ТРЕТИЙ говорит, что он задумался, ПЕРВЫЙ начинает, ВТОРОЙ заканчивает сообщение о том, о чем задумался: «о чувстве жизни во мне обитающем». И снова спросим: в ком? в ТРЕТЬЕМ, ПЕРВОМ, ВТОРОМ? или во всех трех? Создается двойное впечатление: говорят три разных лица – те же, что и в предшествующих Разговорах, но каждый говорит о себе: «Я», даже говоря о том, о чем предшествующий задумался и что другой почувствовал. Все трое и думают и чувствуют одно и то же, но ни один ни разу не сказал: **ты** или **мы** и, говоря о другом, не сказал: **он**. Тогда и создается двойное впечатление: говорят три разных лица и одновременно говорит один с самим собою, один в трех лицах. Один в трех лицах – сам автор. В первой строке он, ПЕРВЫЙ, – сообщает о себе, что он из дому вышел и далеко пошел. В строках шестой и девятой он же, то есть автор, – ТРЕТИЙ и тоже сообщает о себе, что он задумался и что ничего не мог понять. ВТОРОЙ ни разу не начинает предложение, он всегда заканчивает предложение или период – строка вторая, пятая и восьмая. Если различать обозначающего, назовем его обозначателем предмета, который он обозначает, то есть обозначаемого, и то, что о предмете сказано, то есть обозначающее, то ВТОРОЙ ни разу не выступает в роли обозначающего, он или сообщает то, что обозначается, то есть обозначаемое, – строка вторая, или сообщает то, что сказано об обозначаемом, то есть обозначающее, – строка восьмая. Но ПЕРВЫЙ выполняет не только функцию обозначателя: в строке седьмой он сообщает в наиболее общей форме обозначаемое: задумался о *том*, *то* здесь абстрактная форма предмета, мысли, то есть обозначаемого. В строках шестой и девятой ТРЕТИЙ выполняет функцию обозначателя. В строках третьей – четвертой – пятой то, что было обозначено ВТОРЫМ как дорога (в первом столбце), определяется далее ТРЕТЬИМ, ПЕРВЫМ и ВТОРЫМ – все трое здесь сообщают обозначающее.

В следующей схеме числа слева указывают номер строки в «Последнем разговоре», римские цифры обозначают ПЕРВОГО, ВТОРОГО, ТРЕТЬЕГО:

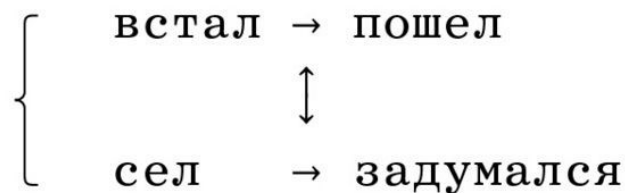
1-2	I → II
3	(III)
4	I
5	II
6	[III]
7-8	I → II
9	III

Схема поясняет сказанное о различии трех функций языка и сознания: обозначателя, обозначаемого и обозначающего. ПЕРВЫЙ выполняет в строке первой – функцию обозначателя, в строке четвертой – обозначающего, в строке седьмой – обозначаемого; ВТОРОЙ в строке второй выполняет функцию обозначаемого, в остальных случаях – обозначающего; точнее всего определена функция ТРЕТЬЕГО. Таким образом, три функции языка или сознания уже намечены в «Последнем разговоре», но еще не вполне дифференцировались, не вполне отделились одна от другой. «Мы имеем дело с интуитивным опытом семиотизации, с опытом, в котором эти три момента – обозначатель, обозначаемое, обозначающее – наличествуют, но не улавливаются, как отделенные во времени и пространстве. Можно предположить, что существует *непрерывная* связь между обозначаемым и обозначающим, когда невозможно отделить одно от другого».

Если в «Последнем разговоре» ПЕРВЫЙ, ВТОРОЙ и ТРЕТИЙ – три разных лица и одновременно одно лицо автора в трех лицах, трех функциях сознания, то понятно почему в «Последнем разговоре» нет авторских ремарок. Как разговор автора с самим собою, то есть автокоммуникация, «Последний разговор» есть авторская ремарка ко всем предшествующим Разговорам. Но одновременно это и разговор трех разных лиц. Так как фактически текст «Последнего разговора» один, то один и тот же текст противопоставляется себе же как метатекст, то есть текст (Т) отождествляется с метатекстом (М) или язык с метаязыком. О возможности подобного отождествления говорят М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорский в «Трех беседах о метатеории сознания». «Последний разговор» и вообще творчество Введенского подтверждает, что «какой-то язык может и сегодня порождать какие-то метаязыковые образования». Именно потому, что «Последний разговор» воспринимается и как разговор трех разных действующих лиц, и как разговор автора с самим собою, возникает некоторая

устойчивая неустойчивость, некоторое движение мысли или «борьба с сознанием», в которой строится поэтическая модель метасознания. При этом Введенский пользуется тем же понятием или образом, что и авторы «Трех бесед». «То есть, образно говоря, мы *шли* (подчеркнуто мною. – Я. Д.) и само наше хождение индуцировало впереди нас то, что мы, воскликнув „ах!“ – обнаружили в виде предмета, независимо якобы от нашего хождения, но в действительности при этом наше хождение индуцировало впереди нас то, что мы застали в виде предмета. Есть такие предметы, и к ним можно отнести сознание и язык, которые могут естественным образом функционировать лишь при условии существования каких-то представлений (которые мы называем метапредметами) о самих этих предметах... Мы условимся называть такие метаобразования прагмемами...» – «Последний разговор» – прагмема, причем создается как «хождение»: путь, по которому я далеко пошел, в четвертой вертикали, этот путь уже прямо определяется как мысленный. Подобные прагмемы есть у Введенского и в других вещах, также и в последней его вещи «Где. Когда».

2. В разделе I приведена основная оппозиция:



Она может быть развита и углублена.

Из второй строки третьего и четвертого столбца ясно, что слова «далеко пошел» предполагают не материальный путь. Когда же читаешь «Некоторое количество разговоров» подряд, начиная с первого Разговора, то уже с первой строки «Последнего разговора» чувствуешь многозначительность и иероглифичность пути, по которому «я далеко пошел».

Первый член основной оппозиции (встал → пошел) развивается далее в строке 2–5, так получается пятиступенчатая пирамида иероглифов или иероглиф первого порядка («В1»). Второй член оппозиции (сел → задумался) развивается в строках 6–8, создается иероглиф второго порядка; строка шестая соединяет оба иероглифа словами: «под листьями», «возле них» (цветов), «поблизости» от птиц, облаков, предметов, «под небом». Это соединение или связь иероглифов первого и второго порядка не устраняет их противоположности, но, во-первых, определяет характер противоположения иероглифа в каждом столбце;

во-вторых, дает первое предварительное топологическое определение иероглифа второго порядка.

В первом столбце *дом* соединяется с моим «условно прочным существованием». Но ведь я уже вышел из дома и далеко пошел (строка первая), и прочность моего существования только условная. Так возникает уже в первом столбце конфликт между моим существованием и далеким путем.

В первом столбце ВТОРОЙ говорит о «*своем* условно прочном существовании». Во втором столбце слово *свой* относится к цветам мучителям (строка пятая), причем снова говорит ВТОРОЙ. Мыслями ВТОРОГО «об изображениях смерти и ее чудачествах» противопоставляется разговор цветов на *своем* цветочном языке. В природе смерть естественное явление, для человека – протиестественное: туземцы острова Маори считали смерть – оскорблением человеческого достоинства. «Изображение смерти», мысли о «ее чудачествах» могут возникнуть только у человека.

В третьем столбце снова ВТОРОЙ в строке восьмой говорит о «чувстве жизни *во мне* обитающем». Так создается оппозиция: *во мне* → *вне меня*. Эта оппозиция возникает *во мне*: я противопоставляю себя птицам, занимающимся музыкой, порхающим облакам и предметам, окружающим путь по воздуху. Но сам путь по воздуху со всем, что его окружает, ничему не противопоставляется, он вне всякого противоположения.

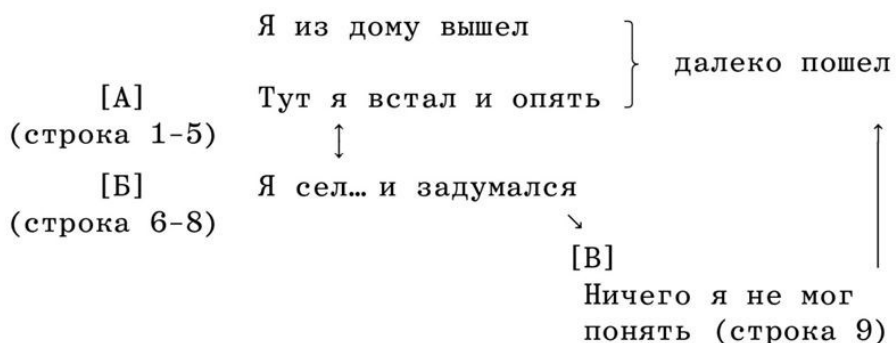
В четвертом столбце два противоположения. В восьмой строке основная оппозиция: стихи ↔ действие или слово ↔ жизнь. Эта оппозиция слова и сознания – жизни может возникнуть только в сознании и в мысли. Поэтому и вторая оппозиция, то есть противоположение иероглифа первого и второго порядка или мыслей, окруженных звуками и пылавшим освещением, – мыслям о противоположении мысли – жизни, существует только во втором члене – в мыслях о противоположении мысли – жизни.

В противоположении мысли – жизни мысль принадлежит тому, кто мыслит, тогда и возникает оппозиция. Но мысли, окруженные звуками и пылавшим освещением, еще не связаны с носителем мысли. ПЕРВЫЙ сообщает, что он далеко пошел, ВТОРОЙ определяет этот путь в конце концов как мысленный, объединяющий в себе и прежние пути. В следующей строке *мысли* уже подлежащее предложения: они отделены от мыслящего, и тот, кто «из дому вышел и далеко пошел», вошел в сферу мыслей, окруженных звуками и пылавшим освещением; пользуясь терминологией авторов «Трех бесед», иероглиф первого порядка (строка 1–5) мы назовем сферой сознания: «соприкосновение со сферой сознания есть акт, совершаемый, может быть, ежедневно и ежечасно человеком. Можно показать, что любой акт, который на поверхности описывается как акт творчества, есть ситуация, в которой некто *делает*, входя в сферу сознания или выходя из нее. Четыре пути в

их конкретизации в строках 2-5 можно понимать как «мировые события», полагаемые «существующими и конкретизирующимися в сознании», то есть входящими в «сферу сознания».

В роли обозначателя выступают только ПЕРВЫЙ (в первой строке) и ТРЕТИЙ (в шестой и в девятой строке). Состояние ПЕРВОГО, а также и весь иероглиф первого порядка, и состояние ТРЕТЬЕГО (в шестой строке) описывается в «Последнем разговоре» с помощью пространственных понятий. Но в первом случае пространственные образы понимаются условно, путь, о котором говорится в строках 1-6, не материальный; во втором случае буквально – слова «под листьями», «возле них» цветов и т. д. определяют мое место в мире и в жизни и мой кругозор. Иероглиф первого порядка – сфера сознания, иероглиф второго порядка – сознание, приуроченное к определенному месту и времени, к определенному носителю сознания, – по терминологии авторов «Трех бесед» – это состояние сознания, факт сознания или «случившееся сознание». Только в фактическом или «случившемся сознании» возникает противоположение фактического, то есть моего сознания, – сфере сознания. Сама сфера сознания – «псевдотопологическое понятие», «случившееся сознание» – топологическое понятие, так как приурочено к определенному месту и времени, где я нахожусь сейчас.

3. Личное местоимение и глагол первого лица сильнее всего выделяются в строках первой, шестой и девятой, то есть там, где ПЕРВЫЙ и ТРЕТИЙ выполняют функцию обозначателя. Можно построить треугольник иероглифов, но не ситуационных, как в шестом Разговоре, а семантических:



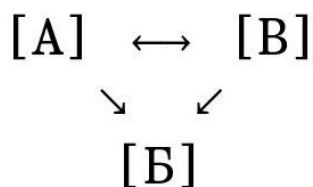
Этот треугольник семантических иероглифов можно понимать и как круг: топологически треугольник и круг – одна и та же фигура. Тогда весь «Последний разговор» – четыре concentric circles, причем в десятой строке начинается пятый незамкнутый круг. Поэтому замкнутость «Последнего разговора» в плане выражения есть его незамкнутость в плане содержания. Снова характерное для

Введенского стремление к отождествлению противоположностей: замкнутость в одном плане с незамкнутостью в другом. Но текст всё равно один и тот же, и как один и тот же, он не один и тот же: замкнут и незамкнут.

Между [A] и [B] я поставил двустороннюю стрелку – знак бинарной оппозиции. Формально структурно это правильно:



Но сейчас меня интересует содержательное истолкование треугольника семантических иероглифов



Тогда сама эта оппозиция возникает только во втором плане, то есть в [B]. Если первый член [A] понимать как «сферу сознания», в которую «некто» входит или выходит, то сама эта «сфера сознания» остается неопределенной и ничему не противопоставляется, только в фактическом сознании я противопоставляю свое «случившееся сознание» чему-то другому, во что я вхожу или выхожу.

Уже с первой строки – «Я из дому вышел и далеко пошел» – предчувствуется выход за пределы обычного, устойчивого состояния. Он совершается в четырех столбцах – в четырех концентрических окружностях и в пятой, незаконченной (десятая строка) – и предполагает три момента: во-первых, то, из чего я вышел; *дом* в первой строке только предварительный ответ и скорее не ответ, а намек на ответ, который дается в строках 6–8 [B]; во-вторых, как я выхожу – строка девятая [B], в-третьих, куда или зачем я выхожу – строка 1–5 [A]. Пояснение или комментарии к этим трем моментам или треугольнику семантических иероглифов я нахожу снова в «Трех беседах»: «масса процессов сознания или духовной деятельности □...□ связана с разрушением существующих объективаций, с одной стороны,

а с другой стороны – психологических кристаллизаций, которые приписываются в виде свойства субъекту. Происходит разрушение каких-то вещественных и объективных структур и структур субъективности. И вот, чтобы обозначить то *нечто*, ради чего разрушаются вещественные и психологические структуры, нечто, что □...□ не имеет направления, не имеет лица, не имеет характеристики (потому что, если бы оно имело лицо, имело бы характеристику, оно уже было бы одной из субъективных и объективных структур), мы вводим неконкретизируемый символ (или оператор) „сферы сознания“ как обозначение этого предельного „нечто“, □...□ мы должны вводить понятие о „сфере“ или „пустоте“, в которую всё это „устремляется“, сфере, не получающей никаких определений».

Треугольник семантических иероглифов

[Б] Строка 6-8. Субъективные и объективные структуры, то есть обычное представление жизни, которое Введенскому казалось непонятным и фантастическим.

[В] Строка 9. Разрушение субъективных и объективных структур, так, мне кажется, поясняются слова: «ничего я не мог понять», а также и вообще бессмыслица Введенского.

[А] Строка 2-5. Сфера сознания, в которую некто или нечто входит.

Это только схема, приблизительно комментирующая и круг семантических иероглифов «Последнего разговора», и его бессмыслицу: уже со второго столбца восьмой строки начинается разрушение «фантастического» представления о жизни, то есть субъективных и объективных структур. Строка же девятая каждого столбца непосредственно переходит в первую строку следующего столбца, вводящую в сферу сознания, в которую входят мировые события, в сферу сознания, соприкосновение с которой «есть акт совершаемый, может быть, ежедневно, ежечасно человеком». Тогда и непонимание и бессмыслица Введенского уже не негативные понятия, а получают положительное содержание.

Теория – модель некоторой действительности и, как модель, очевидно, упрощает ее и абстрагирует от некоторых свойств и качеств действительности. В первом разделе меня интересовали некоторые соответствия, параллелизмы, оппозиции и импликации в «Последнем разговоре», при этом я пользовался термином Л. Липавского «иероглиф». К сожалению, он не успел развить теорию иероглифического понимания искусства и жизни, в основном это передавалось в устных разговорах со мною, с Введенским, Хармсом и Олейниковым. Сохранился также один записанный Липавским разговор с В. Н. Проппом, где он косвенно касается и темы иероглифа. В разделе III для истолкования «Последнего разговора» я обратился к «Трем беседам о метатеории сознания» и неожиданно обнаружил там близкое к темам, которые интересовали и нас, о которых мы говорили и писали, хотя общая установка, терминология и язык «Трех бесед» нам были

неизвестны. И еще большей неожиданностью оказалась возможность истолкования «Последнего разговора» с помощью метатеории, изложенной в «Трех беседах». Мне кажется, Введенский согласился бы с моей интерпретацией. Согласятся ли авторы «Трех бесед», я не знаю.

4. Различие языка и метаязыка является частным случаем различия языка и предмета языка. Если предмет языка – язык, то язык, предметом которого будет язык, станет метаязыком. Предмет «Последнего разговора» – поэтическая модель метасознания – прагмема. В шестом Разговоре соотношение между текстом и метатекстом иное: метатекст является в нем, во-первых, частью текста в общем смысле и, во-вторых, противопоставляется собственно тексту (Т), как антитекст. Я назвал метатекст (М) антитекстом, так как в шестом Разговоре М несовместно с Т: Т сообщает в словах действующих лиц о действии – «непосредственном продолжении» жизни в смерть; М сообщает в постоянно повторяющейся ремарке о бездействии: «Они сидели на крыше в полном покое. Над ними летали воробьи». Т и М полностью несовместны здесь, так как действие, сообщаемое в Т, синхронно бездействию, сообщаемому в М. Субъекты – в первом случае действия, во втором – бездействия, те же трое – ПЕРВЫЙ, ВТОРОЙ и ТРЕТИЙ – и так же время действия, сообщаемого в Т, – то же, что и время бездействия, сообщаемого в М. Через отождествление субъектов действия в Т и субъектов бездействия в М и также времен действия и бездействия отождествляется предмет языка Т и метаязыка М. Отождествление двух несовместных предметов – действия и бездействия – то есть предмет, в котором отождествлены два несовместных предмета, назовем метапредметом. Если трех действующих лиц обозначить буквой S, время – буквой t, субъекты текста и метатекста соответственно ST и SM, времена текста и метатекста соответственно tT и tM, предметы текста и метатекста – [T] и [M] и несовместность – знаком перпендикулярности – $\perp$, то метапредмет шестого Разговора может быть определен следующими формулами:

(1). $T \perp M$ Тождество (4) следует из тождества (2) и (3);

(2). $ST \equiv SM$ при условии (1) тождество (4) и есть

(3). $tT \equiv tM$ метапредмет шестого Разговора.

(4). $[T] \equiv [M]$ Из этих формул, конечно, не следует, что тождество (4) стало «понятным»; оно только точно формулирует тождественность нетождественного, потому что не только Т и М несовместны, но и их предметы, то есть [Т] и [М], тоже несовместны и как несовместные отождествляются. Тождество несовместного, то есть нетождественного для нашего ума, всегда останется непонятным и противоречивым, то есть бессмыслицей. Но бессмыслица – не отсутствие значения, а иное значение, в случае противоречивого тождества (4) это иное значение может быть определено как поэтическая метатеория смерти – метатеория, а не теория, потому что

смерть интересовала Введенского не как биологический факт, а как факт сознания. Тема смерти всегда интересовала Введенского, некоторые его вещи целиком посвящены ей, например «Кругом возможно Бог», «Четыре описания», «Потец», «Где. Когда» и другие. Во втором разделе проведена некоторая аналогия между метатеорией смерти в шестом Разговоре и в «Четырех описаниях». Она может быть продолжена и дополнена, если обратиться к другим вещам Введенского. Но это тема отдельной работы.

В спектре соотношений между Т и М шестой Разговор и «Последний разговор» занимают крайние места: в шестом Разговоре М противопоставляется Т, как антитекст и отождествляются [Т] и [М], в «Последнем разговоре» текст один и противопоставляется себе же, как метатекст. В первом случае непосредственно дано различие Т и М и в Разговоре отождествляются несовместные [Т] и [М], во втором случае непосредственно дан один текст и как один – он не один: Т одновременно и М. В обоих случаях полностью отождествляется различное и несовместное, но в первом случае как тождественность нетождественного, во втором случае как нетождественность тождественного. Оба Разговора выделяются из всех десяти Разговоров: только эти два Разговора двумерны. Они выделяются и в другом отношении. Смерть для Введенского единственное событие в собственном смысле этого слова, поэтому шестой Разговор – кульминация в композиции всей пьесы: поэтическая метатеория смерти. «Последний разговор» – душа или энтелехия всего произведения – поэтическая модель метасознания; не случайно само название: «Некоторое количество *разговоров*». Разговор – язык, коммуникация, автокоммуникация – они неотделимы от сознания.

5. В «Некотором количестве разговоров» авторские ремарки или метатекст отделяются от предшествующего и последующего текста двумя строчками. Поэтому при чтении, хотя бы про себя, необходимо выделять метатекст небольшими паузами. М читается обычно немного медленнее и спокойнее, чем Т; динамика, то есть звучность при чтении, и переход от одной звучности к другой в вещах Введенского вообще не должны быть слишком большими. Текст читается в пределах от mezzo forte до forte, реже mezzo piano, еще реже piano. Метатекст – от piano до mezzo piano; в шестом и третьем Разговоре М – читается сплошь piano; М и Т в отношении темпа, динамики и интонации всегда хотя бы немного контрастны, в пределах же Т и особенно М контрасты небольшие, в некоторых же случаях их вообще нет; так называемая выразительность чтения для вещей Введенского абсолютно противопоказана. В 1938 году Введенский учил Т. Липавскую читать его стихи. Он требовал чтения на одном «уровне голоса», выделяя местоимения и повторяющиеся слова и немного понижая голос и замедляя к концу некоторых разделов, особенно же к концу всего стихотворения. Контрастность М и Т особенно сильна в шестом и

третьем Разговоре. В шестом Разговоре контрастность М и Т и тождественность авторских ремарок (рефренов) подчеркивает нетождественность и несовместность того, что отождествляется. В третьем Разговоре отношение между М и Т – обозначим его дробью М/Т – иное. Тема разговора – спор между ПЕРВЫМ и ВТОРЫМ, был ли вчера ПЕРВЫЙ у ВТОРОГО или не был. Спор не приводит ни к какому определенному результату, но, возникший по совершенно незначительному поводу, он выходит далеко за пределы темы спора; это относится преимущественно к доводам, которые спорящие приводят, доказывая свой тезис: многозначительность, глубина и ценность доводов резко контрастируют с незначительностью доказываемого тезиса.

Например:

«ПЕРВЫЙ. Тогда я сказал: (Я помню) по тому шкапу ходил, посвистывая, конюх, и (я помню) на том комоде шумел прекрасными вершинами могучий лес цветов, и (я помню) под стулом журчащий фонтан, и под кроватью широкий дворец ...» Тогда ты сказал, временно, совершенно изменив свое лицо: как же? как же? я это представляю. Я не настаиваю уже, что я был, но я представляю это. Вот вижу ясно. Я вхожу в твою комнату и вижу тебя – ты сидишь то тут то там и вокруг висят свидетели этого дела картины и статуи и музыка».

Оживленному спору (Т) противопоставляются очень спокойные авторские ремарки (М); описание условий, при которых происходит спор: вечер, двое, запертые в комнате, горящая свеча. Свеча как ритуальный или религиозный иероглиф встречается не только у Введенского. В произведениях же Введенского свеча как иероглиф упоминается почти в половине его вещей, иногда как эсхатологический иероглиф, например в «Четырех описаниях» или в «Кругом возможно Бог».

Интонационно и динамически отношение М/Т в шестом и третьем Разговоре почти одинаковое, но значения М/Т иное: противопоставляется оживленность спокойствию, но хотя и субъекты и время М и Т одно и то же, они не совместны, авторские ремарки сопровождают Т (спор ПЕРВОГО И ВТОРОГО) и воспринимаются как некоторые многозначительные паузы в споре, придающие многозначительность и самому спору.

Привожу авторские ремарки, пропуская слова участников диалога. Подчеркнутые мною слова добавляют новую информацию по сравнению с предшествующими ремарками.

«Они оба важно поглаживали каждый свою кошку. На дворе стоял вечер. На окне горела свеча. Играла музыка.

Они оба сидели запертые в комнате. Ехали сани.

Два человека сидели в комнате. Они **разговаривали**.

Два человека сидели в комнате. Они **вспоминали**. Они разговаривали.

Два человека сидели запертые в комнате. **На столе** горела свеча.

Три человека сидели запертые в комнате. На дворе стоял вечер. Играла музыка. *Свеча горела* (вместо: горела свеча. – Я. Д.).

Они оба важно поглаживали каждый свою кошку. На дворе стоял вечер. На окне горела свеча. Играла музыка. **Дверь была плотно закрыта».**

В предпоследней авторской ремарке – «Три человека», потому что здесь впервые вступает в разговор ТРЕТИЙ. Может быть, поэтому же сказано: «свеча горела» вместо «горела свеча», как в остальных репликах. ТРЕТИЙ подводит итог спора:

«ТРЕТИЙ. Припомним конец вашего спора. Вы оба ничего не говорили [а]. Всё было так. Истина, как нумерация, прогуливалась вместе с Вами [б]. Что же было верного? Спор окончился. Я невероятно удивился».

[а] В шестом Разговоре трое совершают действие и одновременно «они сидели на крыше в полном покое». В третьем Разговоре – двое разговаривали и одновременно «оба ничего не говорили».

[б] Некоторую аналогию (но только аналогию) истины, прогуливающейся вместе с участниками диалога, можно найти у Кьеркегора: «Истина – абсолютная субъективность». Но субъективность истины и у Кьеркегора, и у Введенского не субъективизм и не психологизм, но их отрицание и одновременно отрицание их контрарной противоположности – объективизма; абсолютная субъективность – и вне противоположения субъективизма – объективизму, и вне субъект-объектного отношения.

6. Как уже было сказано, шестой Разговор – кульминация всей пьесы, он выделяется и структурно:

1). Приведенное на с. 465 заключение к пятому Разговору фактически уже не имеет к нему отношения и является переходом к шестому Разговору. «Поясняющая мысль» в седьмом Разговоре также относится не к седьмому Разговору, а «поясняет» шестой Разговор. Заключение к пятому Разговору и «Поясняющая мысль» в седьмом Разговоре окаймляют шестой Разговор.

2). И тематически, и структурно авторские ремарки во всех Разговорах различны, но некоторые из них аналогичны, например М/Т в третьем и шестом Разговоре. Структурно аналогичны авторские ремарки в первом, пятом и седьмом Разговоре. Если первую авторскую ремарку обозначить буквой и числом МI и последнюю – IM, промежуточные между ними М n, где n – 1, 2 или 3, то схему структуры авторских ремарок в этих трех Разговорах можно обозначить так: (МI $\cong$ IM) $\longleftrightarrow$ М n. Знаком « $\cong$ » я обозначаю тождественность или аналогичность первой и последней авторской ремарки, двусторонней стрелкой, как всегда, – противоположение или оппозицию. Снова пятый и седьмой Разговор окаймляют шестой по признаку структурного строения авторских ремарок. Из всех десяти Разговоров окаймлен только шестой Разговор.

В первом Разговоре четыре главные авторские ремарки и две небольшие в скобках. Привожу главные авторские ремарки:

MI «В карете ехали трое. Они обменивались мыслями».

M1 «Карета останавливается у ворот. Из-за забора смотрят пустяки. Проходит вечер. Никаких изменений не случается. Уважай бедность языка. Уважай нищие мысли».

M2 «Отворяется дверь. Выходит доктор с помощниками. Все зябнут. Уважай обстоятельства места. Уважай то что случается. Но ничего не происходит. Уважай бедность языка. Уважай нищие мысли».

IM «В карете ехали трое. Они обменивались мыслями».

В первом Разговоре MI $\equiv$ IM. Тождественностью вступительной и заключительной авторской ремарки создается впечатление, что всё сообщаемое в Разговоре – только обмен мыслями трех ехавших в карете. Этому противоречит начало ремарки M1 и M2, а также разговоры ПЕРВОГО, ВТОРОГО и ТРЕТЬЕГО. В этом отношении первый Разговор как бы предопределяет шестой, то есть кульминацию. MI $\equiv$ IM противоречит и несовместно с M n, где сказано, что карета остановилась, и в разговоре предполагается, что собеседники вышли из кареты, заключительная же ремарка предполагает, что всё это только обмен мыслями ехавших в карете. Тождественность вступительной и заключительной авторской ремарки в первом Разговоре превращается в тождественность всех авторских ремарок в шестом Разговоре. Несовместность MI и M n в шестом Разговоре станет несовместностью M и T.

Авторские ремарки в пятом Разговоре:

MI «Три человека бегали по комнате. Они разговаривали. Они двигались».

M1 «Три человека сидели в саду. Они разговаривали. Над ними в воздухе возвышались птицы. Три человека сидели в зеленом саду».

M2 «Три человека стояли на горной вершине. Они говорили стихами. Для усиленных движений не было места и времени».

Mз «Трое стояли на берегу моря. Они разговаривали. Волны слушали их в отдалении».

IM «Три человека бегали по комнате. Они разговаривали. Они двигались. Они осматривались».

MI снова тождественно IM. Последние слова – «Они осматривались» – соединяют пятый Разговор с заключением – переходом к шестому Разговору. Снова (MI $\equiv$ IM $\leftrightarrow$ (M1 $\rightarrow$ M2 $\rightarrow$ Mз) (односторонняя стрелка обозначает последовательность). Переход из комнаты в сад, на горную вершину, на берег моря и снова в комнату остается непонятным.

Авторские ремарки в седьмом Разговоре.

MI «Но всё-таки **они трое ехали на лодке**, ежеминутно, ежесекундно *обмениваясь веслами*, с такой быстротой, с такой широтой, что их дивных рук не было видно».

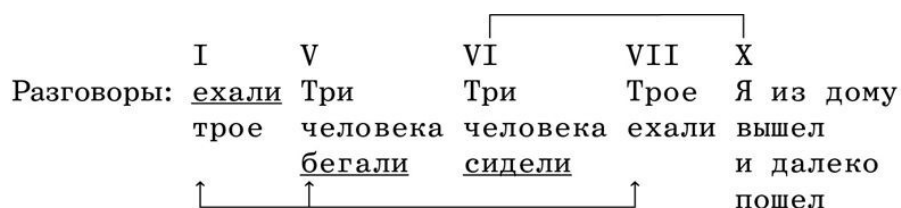
M1 «Они начали драться и били молотками друг друга по голове».

M2 «Они пьют кислоту отдыхая на веслах. Но действительно вокруг всё непрозрачно».

IM «Так **ехали они на лодке** обмениваясь мыслями, и весла, как выстрелы мелькали в их руках».

Снова MI и IM противопоставляются двум средним ремаркам, но здесь они не тождественны, а аналогичны, причем имеется и оппозиция, отмеченная мною разрядкой. В этом случае схему авторских ремарок можно записать так: (MI ↔~ IM) ↔ (M1 → M2). Знаком «↔~» я обозначаю семантическую оппозицию, члены которой реально не несовместны: одновременно можно обмениваться и веслами, и мыслями.

Отмечу еще одну топологическую или псевдотопологическую особенность первого, пятого, шестого, седьмого и десятого Разговоров.



Ни в одном из других Разговоров так ясно не подчеркнуто в начале и в конце состояние движения или покоя.

7. Три Разговора – второй, четвертый и восьмой – отличаются от других составом действующих лиц или характером авторских ремарок. Во втором Разговоре во вступительной ремарке сказано:

«Двенадцать человек сидело в комнате. Двадцать человек сидело в комнате. Сорок человек сидело в комнате. Шел в зале концерт. Певец пел».

Весь Разговор – стихи, которые певец поет. Каждую из 7 строф прерывает авторская ремарка:

«Певец сделал паузу. Появился диван. Певец продолжал».

В следующей строфе:

«Певец сделал паузу. Диван исчез. Певец продолжал».

Эти авторские ремарки чередуются.

Авторские ремарки, прерывающие отдельные строки пятой строфы, сообщают реакцию слушателей, в одной из ремарок названных *народом*. Здесь тоже три действующих лица: поэт, народ или слушатели певца – и появляющийся и исчезающий диван, прерывающий чтение или пение стихотворения.

В восьмом Разговоре действующие лица – БАНЩИК и ДВА КУПЦА, говорящие всё время в унисон. Помимо того, появляются эпизодически возникающие лица: Елизавета, Ольга и Зоя; авторские ремарки тут более «обычные», что, однако, не исключает звезды бессмыслицы.

В четвертом Разговоре действующие лица – те же, только ТРЕТИЙ получил фамилию САНДОНЕЦКИЙ. Имена действующих лиц стоят не слева, как всегда, а в середине или в конце фразы. Привожу начало этого Разговора:

«А ну сыграем в карты: закричал ПЕРВЫЙ».

Было раннее утро. Было самое раннее утро. Было четыре часа ночи. Не все тут были из тех, кто бы мог быть, те, кого не было, лежали, поглощенные тяжелыми болезнями у себя на кроватях, и подавленные семьи окружали их рыдая и прижимая к глазам. Они были люди. Они были смертны. Что тут поделать. Если оглядеться вокруг, то и с нами будет то же самое.

«А ну сыграем в карты, закричал всё-таки в этот вечер ВТОРОЙ».

Авторских ремарок, помимо приведенной и слов: сказал, закричал и короткой заключительной ремарки, – нет.

Случайно или нет, но номера этих трех Разговоров – степени от числа два: 21, 22, 23.

Девятый разговор окаймлен вступительной и аналогичной ей заключительной авторской ремаркой. В тексте только одна ремарка в скобке:

«ПЕРВЫЙ (выглядывая в окно, имеющее вид буквы А)...

Аналогичная ей ремарка и в первом Разговоре:

«ХОЗЯИН СУМАСШЕДШЕГО ДОМА (смотрит в свое дряхлое окошко, как в зеркало)...

Так перекликается «Предпоследний разговор» с первым. Может, потому окно, в которое выглядывает ПЕРВЫЙ, имеет вид буквы А, то есть первой буквы алфавита.

В спектре отношений М/Т второй, четвертый, восьмой и девятый Разговоры войдут в центральную зону: шестой и десятый, как я уже сказал, займут крайние места слева и справа; первый Разговор – налево, седьмой – направо от центральной зоны; положение пятого Разговора в спектре определить труднее, во всяком случае в центральную зону он не входит.

IV Композиция «Некоторого количества разговоров»

Различаются тематические связи и структурные. Тематические связи разделяются на частные, объединяющие в одну группу не более трех Разговоров, и общие – объединяющие группы Разговоров в одно целое. Названия Разговоров и вообще вещей Введенского соответствуют теме или содержанию вещи. Это соответствие может быть явным – на уровне общеязыкового сообщения и неявным – текстовая семантика или функция текста не совпадает с субтекстовым значением. То же самое относится и к содержанию Разговоров: различные по жанру, например прозаический и стихотворный Разговор, и по субтекстовому значению могут оказаться близкими по текстовой семантике. Структурные связи обнаруживаются прежде всего в строении авторских ремарок и их отношении к словам действующих лиц, то есть М/Т. При изложении структурных связей я ограничиваю свою задачу изучением строения авторских ремарок и определением отношений М/Т, но иногда этого бывает недостаточно и приходится обращаться и к тексту (Т).

«1. Разговор о сумасшедшем доме».

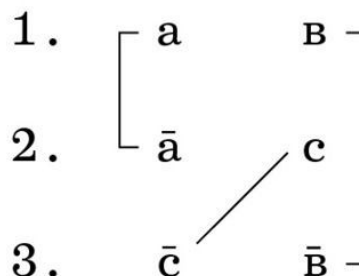
Сумасшествие – недостаток или отсутствие ума. Но здесь есть и более глубокая текстовая семантика. Сравним первые три реплики действующих лиц:

«Первый. Я знаю сумасшедший дом (а). Я видел сумасшедший дом (в).

Второй. Что ты говоришь? Я ничего не знаю (а). Как он выглядит (с).

Третий. Выглядит ли он (с)? Кто видел сумасшедший дом (в)».

Как всегда, сохранены пунктуация и правописание Введенского: буквы в скобках поставлены мною. Сравним эти три строки:



В трех строках буквой «в» в скобке обозначено некоторое утверждение. Буква со штрихом вверху обозначает отрицание соответствующего утверждения. Как понимать это отрицание? Особенно характерно отношение предложений $c \leftrightarrow c$: «Как он

выглядит ↔ выглядит ли он?» Отрицание предполагает несогласие с содержанием предложения. Здесь же отрицается не содержание предложения, а вообще предложение, то есть высказывание предложения. В этих трех парах предложений происходит как бы аннигиляция двух предложений. Что остается? Ничего. Но это не просто «ничего», а молчание: семиотическое молчание. По приведенной выше классификации Ю. М. Лотмана это молчание, которое можно назвать также бессмысленным молчанием, относится к пункту 7.

Приведу еще пример из этого Разговора:

«Второй. Я так и знал. Что он именно такой.

Третий. Я этого не знал. Такой ли он именно».

Сама конструкция последнего предложения ВТОРОГО и ТРЕТЬЕГО, перестановка слов уничтожает и субтекстовое, и текстовое значение. Что остается? Функциональное значение молчания.

Третий пример:

«Второй. Тут нет птиц. Есть ли тут птицы».

Каждое из этих предложений само по себе осмысленно и в плане общеязыкового сообщения, бессмысленна перестановка их, то есть вопрос, стоящий *после ответа* на тот же вопрос, тогда и происходит аннигиляция и вопроса, и ответа – семиотическое молчание.

Авторские ремарки M1 и M2 (то есть промежуточные). Я не буду подробно останавливаться на них. Сопоставлю только некоторые предложения из них:

M1 «...Никаких изменений не случается...»

M2 «...Уважай то, что случается. Но ничего не происходит».

Первое предложение из M₂ аннигилирует M₁: если никаких изменений не случается, то нечего и уважать. И также два предложения из M₂: его можно пересказать так: уважай то, что случается, но ничего не случается.

Последнее предложение из авторских ремарок M₁ и M₂, напоминает известное изречение: «Блаженны нищие духом». И в этом изречении, и у Введенского нищета духом и нищие мысли хотя и не вполне совпадают по значению, но в обоих случаях являются синонимами не глупости, но скорее мудрого молчания, причем не исключающего коммуникации, наиболее глубокой коммуникации в молчании.

«2. Разговор об отсутствии поэзии».

Здесь уже в общеязыковом значении сказано *отсутствие* поэзии и вообще звуков:

«А стихов нигде не слышно

Всё бесшумно всё темно».

Я уже приводил последнюю строфу этого стихотворения, где музыка и стихи в земле противоплагаются их отсутствию у людей. Я не останавливаюсь подробнее на этом Разговоре, меня интересует тематическая связь первого и второго Разговора: оба – Разговоры о неразговоре, но в первом неразговор – мудрое молчание или

коммуникация в молчании, во втором – немудрое отсутствие музыки, стихов, звуков, противопоставляемое музыке природы: отчасти тема та же, что и в Элегии: противоположение дисгармонии в человеке – гармонии в природе.

2. «3. Разговор о воспоминании событий».

«4. Разговор о картах».

Когда я ищу общую тему для Разговоров, я, конечно, отвлекаюсь от многих очень интересных и глубокомысленных особенностей текста, некоторое упрощение здесь неизбежно. Тогда первый из этих двух Разговоров можно назвать Разговором о невозможности вспомнить событие, второй – Разговором о невозможности начать событие. Тема четвертого Разговора – игра в карты. Каждый из собеседников предлагает играть в карты, каждый сообщает, как он любит карты, каждый говорит, что он готов немедленно начать игру. В этих разговорах и проходит ночь, игра в карты не состоялась. Но игра в карты здесь только субтекстовое сообщение. Вместо игры в карты можно подставить любое другое дело. Несколько раз повторяемую фразу «Давайте сыграем в карты» можно заменить любой другой фразой, аналогично построенной, например: «Давайте пилить дрова». Текстовое значение здесь – начало события, точнее, невозможность начать событие. Тогда третий и четвертый Разговор объединяются, как Разговоры о воспоминании событий и о начале события, в первом случае оказывается, что невозможно вспомнить событие, во втором – что невозможно начать событие.

В конце Разговора ВТОРОЙ говорит: «...мы все тут словно сумасшедшие». За ним повторяет и ТРЕТИЙ: «что до меня – сумасшедший». Эта аллюзия соединяет четвертый Разговор с первым.

3. Первый, пятый и седьмой Разговор связаны структурно: одинаковым строением авторских ремарок: $(M_1 \cong 1M) \leftrightarrow M$ п. Пятый и седьмой Разговор окаймляют шестой, в котором речь идет о событии, которое для Введенского – единственное событие в собственном смысле слова: смерть. Первые три группы Разговоров можно назвать: Разговоры о неразговоре (1-2), Разговоры о псевдособытии (3-4), Разговоры о событии (5-6-7).

«5. Разговор о бегстве в комнате». Текстовая семантика субтекстового названия Разговора – «бегство в комнате» раскрывается в конце Разговора:

«Второй. О не смейся! Я бегаю, чтобы поскорее кончиться».

И далее:

«Третий. Я убегаю к Богу – я беженец».

«7. Разговор о различных действиях». В плане общеязыкового сообщения название Разговора скрывает его текстовую семантику. Авторские ремарки M_1 и M_2 маскируют дракой и питьем кислоты текстовую семантику. В тексте идет речь о неудачном зажигании свечи, соединяемой с поездкой «в далекую Лету».

Привожу отрывок из Разговора:

«Первый. Зажги ее.

Второй. Зажигай, зажигай же.

Третий. Совсем как в Париже.

Первый. Тут не Китай же.

Второй. Неужто мы едем.

Третий. В далекую Лету.

Первый. Без злата без меди.

Второй. Доедем мы к лету».

Напомню, что в предшествующем Разговоре сообщается, что собеседники уже умерли, хотя в то же время «сидели на крыше в полном покое». По-видимому, действие или поездка на лодке происходит уже после смерти или, вернее, за смертью. Замаскированная «различными действиями» – дракой и питьем кислоты – и вопросительной формой: «Неужто мы едем. В далекую Лету», эта поездка в «далекую Лету» остается как бы анонимной. Снова как в первом Разговоре возникает вопрос: действительно ли они едут в «далекую Лету», или это только обмен мыслями, как сказано в заключительной ремарке? Скорее всего, здесь стирается грань между словом и действием: разговор о поездке в «далекую Лету», может быть, уже и есть поездка в «далекую Лету».

В начале 30-х годов Введенский написал стихотворение, в котором сообщается о смерти героя. И после смерти и засмертной жизни наступает вторая смерть. Седьмой Разговор напоминает это состояние между первой и второй смертью.

4. Пятый и седьмой Разговор окаймляют шестой, то есть входят в третью группу Разговоров. Одновременно седьмой Разговор входит и в четвертую группу. В шестом Разговоре отношение М/Т очень четкое и ясное, что, конечно, не равносильно «понятности». В седьмом Разговоре нет этой четкости, по сравнению с шестым Разговором он производит впечатление «упорядоченного беспорядка», в нем нарушено правило упорядоченности предшествующего Разговора, определенное формулой: $M \perp T$; $[M] \equiv [T]$. «При этом нарушение – само есть следствие правила, но иного» (там же). Новое правило дано приведенной выше формулой авторских ремарок. И всё же остается неясным и отношение М/Т и [Т], то есть предмет текста – поездка в «далекую Лету». Авторские ремарки M_1 и M_2 не поясняют текста, а скорее скрывают или маскируют его дракой и питьем кислоты; предмет текста остается как бы за текстом. В шестом Разговоре предмет и текста и метатекста имманентен соответственно тексту и метатексту, то есть [Т] имманентно Т и [М] имманентно М. В седьмом Разговоре [Т] остается трансцендентным Т. Чтобы понять [Т] и отношение М/Т, или, скорее, понять – не понять (потому что для Введенского *понять* и значит *не понять*), надо обратиться к восьмому и девятому Разговору.

«8. Разговор купцов с банщиком». В разговоре две части. В первой части – два стихотворных монолога банщика (первый – 25 строк, второй – 27 строк). Во второй части – разговор двух купцов с Елизаветой, Ольгой и Зоей, пришедших в баню мыться. Уже в первом монологе банщика за субтекстовым значением ясно чувствуется совсем иная текстовая семантика. Привожу отрывок из монолога банщика:

Мерцают печи
Вянут свечи
Пылает беспощадный пар.
Средь мокрых нар
Желтеют плечи
И новой и суровой сечи
Уже готовится навар.
Средь мрака рыщут
Воют свищут
Отец и всадник и пловец.
И дым колышется как нищий
В безбожном сумрачном жилище.
Где от лица всех подлецов
Слетает облак мертвецов.

Это описание бани скорее напоминает войну, о которой говорится в следующем Разговоре, или ад, и неслучайно Зоя, пришедшая в баню, спрашивает у купцов:

«Зоя. Купцы, где мы находимся. Во что мы играем?

Два купца. Мы находимся в бане. Мы моемся.

Зоя. Купцы, я буду плавать и мыться. Я буду играть на флейте.

Два купца. Плавай. Мойся. Играй.

Зоя. Может быть это ад.

Зоя кончила купаться, плавать, играть. Оделась и вновь ушла из бани. Банщик, он же банщица, спускается из-под потолка.

Банщик. Одурачили вы меня купцы.

Два купца. Чем?

Банщик. Да тем что пришли в колпаках.

Два купца. Ну что же из этого. Мы же это не нарочно сделали.

Банщик. Оказывается вы хищники.

Два купца. Какие?

Банщик. Львы или тапиры или аисты. А вдруг да и коршуны.

Два купца. Ты банщик догадлив.

Банщик. Я догадлив.

Два купца. Ты банщик догадлив.

Банщик. Я догадлив».

Это единственный Разговор (кроме заключительного), который кончается без авторской ремарки, то есть остается как бы открытым.

Неслучаен вопрос Зои: «Во что мы играем?» Глагол «играть» повторяется затем еще три раза. Но в бане не играют. Шутливое

обозначение бани – маскарад. Этот эвфемизм построен, по-видимому, по противоположению; в бане раздеваются, в маскараде наряжаются, в бане обнажаются, в маскараде скрывают себя под маской. В заключительном диалоге купцов с банщиком банщик говорит: «Одурачили вы меня купцы... пришли в колпаках». Одурачивают, то есть обманывают, скрывая себя, – в маскараде. Колпаки, в которых пришли купцы, – маски. Понятен и ответ купцов: «Мы же это не нарочно сделали». В маскараде обманывают «нарочно», в жизни маскарад не «нарочный». На расхождение субтекстового сообщения – бани – и текстовой семантики указывают и последние слова Разговора о догадливости банщика: они относятся к читателю.

В «поясняющей мысли» к седьмому Разговору упоминаются львы, тапиры и аисты, и в том же порядке они упоминаются в конце восьмого Разговора. В конце девятого Разговора снова заходит речь о купцах. Так соединяются седьмой, восьмой и девятый Разговоры, все три Разговора – маскарад, скрывающий за субтекстовым значением названия Разговора его текстовую семантику: анонимность засмертной жизни.

«9. Предпоследний разговор под названием „Один человек и война“».

Весь Разговор, посвященный воспоминаниям о войне 1914 года, носит иронический характер, скрывая текстовую семантику. В нем четыре стихотворных отрывка. Первый – пародия на газетные статьи того времени.

«Второй. Немцы грабят русскую землю

Я лежу

И грабежу

Внемлю.

Немцам позор Канту стыд

За нас

Каждый гренадер отомстит.

А великий князь К. Р.

Богу льстит.

Наблюдая

Деятельность немцев

Распухал

Как звезда я.

Под взором адвокатов и земцев

Без опахал

Упал

Из гнезда я».

Пародийность с привлечением бытовых подробностей (К. Р., адвокаты, земцы) и ироничность проводится и дальше, в особенности к концу, когда возникает спор, кто был красивее одет: гусары, уланы, гренaдеры или драгуны. Только в начале, в конце и местами в середине

сквозь субтекстовую пародию и иронию пробивается текстовая семантика.

В начале Разговора:

«Первый. Я один человек и земля.

Второй. Я один человек и скала.

Третий. Я один человек и война...»

Второй стихотворный отрывок:

«Первый. Что же такое

Нет что случилось

Понять я не в силах

Царица молилась

На запах левкоя

На венки

На кресты

На могилах

Срывая с себя листы

Бесчисленных русских хилых».

Перед каждым из четырех стихотворений в этом Разговоре предшествующий собеседник говорит: «Я продолжаю», а читает стихи следующий собеседник. И в конце, после спора о том, кто был красивее одет, ПЕРВЫЙ говорит: «Я продолжаю». Но вместо ожидаемых стихов ВТОРОЙ произносит многозначительную фразу, казалось бы, не имеющую никакого отношения к теме «Предпоследнего разговора»:

«Второй. Почему нам приходит конец, когда нам этого не хочется».

Последнее предложение в девятом Разговоре соединяет его с седьмым Разговором о поездке в «далекую Лету» и объединяет седьмой, восьмой и девятый Разговор: центральный из них о бане-маскараде, все три посвящены одной теме – анонимности засмертной жизни. Одновременно это предложение соединяет «Предпоследний разговор» с «Последним разговором»: открывает или намекает на иероглифичность слова, которым кончается «Некоторое количество Разговоров»: «Конец».

Напомню связь первого, пятого, седьмого и десятого Разговора:

I. **Поездка** в карете и обмен мыслями. Уже в первом Разговоре возникает мысль: не есть ли действие, сообщаемое в Разговоре, только «обмен мыслями»?

V. **Бегство** в комнате обнаруживается в конце Разговора как бегство к Богу. Но для этого не надо бегать в буквальном смысле, и окончательно совершается это бегство именно в неподвижности (физической). В кульминационном шестом Разговоре оно совершается в действии и одновременно в «полном покое».

VII. **Поездка** на лодке и обмен мыслями. Эта поездка проясняется в Разговоре как поездка в «далекую Лету», причем снова возникает мысль: обмен ли это мыслями, или действительная поездка, или действие отождествляется с мыслями.

Х. Все эти вопросы, возникающие во время чтения Разговоров, намеки и последняя фраза в девятом Разговоре ведут к «Последнему разговору» – тождеству языка и метаязыка или разговора трех разных действующих лиц и разговора автора с самим собою. И одновременно «Последний разговор» снова топологический или псевдотопологический: «Я из дому **вышел** и далеко **пошел**» и дальше: «Тут я встал и опять далеко **пошел**». Этим предложением заканчивается и вся вещь. Так «Последний разговор» соединяется с первым и по-новому освещает и поездку в карете, и бегство в комнате, и поездку на лодке, и обмен мыслями. И также заключительное слово – «Конец» – звучит иносказательно: может, это *causa finalis* – последняя причина или цель.

V Коммуникация в стихах и прозе А. Введенского

Все сохранившиеся вещи А. Введенского можно разбить на четыре категории:

1. Вещи без обозначения действующих лиц, условно назовем их лирическими.

2. Вещи с указанием действующих лиц, но без или почти без авторских ремарок, противопоставляемых действующим лицам. Назовем их условно драматизированными вещами.

3. Вещи с указанием действующих лиц и с авторскими ремарками, противопоставляемыми словам действующих лиц, но неотделимыми от текста: они предназначены не для режиссера или актера, а для того, кто читает эти произведения, или, если они могут быть поставлены на сцене, для зрителя. Назовем их драматическими, хотя они и не соответствуют обычному понятию драмы. Таких вещей сохранилось шесть: «Кругом возможно Бог» (1930-1931), «Куприянов и Наташа» (1931-1932), «Некоторое количество разговоров» (1936 или 1937), «Потец» (1937), «Где. Когда» (1941).

4. Драма в 9 картинах «Елка у Ивановых» (1938). Но и в этой драме авторские ремарки преимущественно в начале и в конце каждой картины неотделимы от текста и предназначены и для читателя, и для зрителя.

Кроме того, сохранилось несколько неоконченных черновиков и три теоретических литературно-философских рассуждения.

1. В этой работе меня интересуют преимущественно произведения третьего рода. Но и в стихотворениях первого рода, условно названных лирическими, почти всегда встречаются разговоры и действия, причем действующие лица не обозначены сбоку, как принято в драматических вещах, а в самом тексте: в стихотворной строке иногда в середине или в конце появляется действующее лицо, его слова передаются либо прямой речью, либо косвенной. Стихотворение «Две птички, горе, лев и ночь» (1929) почти целиком построено на разговорах и действиях упомянутых в названии стихотворения «лиц», помимо того, в действии или в разговорах принимают участие «барыня», «утопленник», «пеликан», «кузен четверг» и другие. Семантическая связь, хотя и необычная и не всегда «понятная», сохраняется и в авторской речи, и в словах действующих «лиц». В написанном приблизительно в то же время стихотворении «Суд ушел» разговоров меньше, преобладает авторская речь, непосредственно переходящая в слова двух главных, а иногда эпизодически появляющихся действующих лиц. Тема стихотворения сказана в самом названии: суд, два главных действующих лица – подсудимый, который иногда называется обвиняемым, злодеем или убийцей, и прокурор, называемый иногда судьей или судом. К концу стихотворения подсудимый

отождествляется с авторским **я**, и выясняется, что суд в этом стихотворении, по-видимому, тот же, что и в романе «Процесс» Франца Кафки (Кафку Введенский не знал). Привожу конец этого стихотворения, соблюдая и авторские знаки препинания, и правописание слов заглавными буквами:

я давно себя нашел
суд ушел
И ОТКРЫВ ДРУГУЮ ДВЕРЬ
ЭТА ДВЕРЬ БЫЛА ВОЛНОЙ
Я ВОСКЛИКНУЛ ГРОМКО: ВЕРЬ
ЧТО СТОИТ НЕМАЛЫЙ ЗВЕРЬ
ЗА НОЧИ СТЕНОЙ СПЛОШНОЙ
И ПОЗВАВ СВОЮ СОБАКУ
НА ОХОТУ Я ПОШЕЛ
БОГ БОГ ГДЕ ЖЕ ТЫ
БОГ БОГ Я ОДИН
МЕЖДУ СЛОВ ДРОЖАТ КУСТЫ
ХОДЯТ ВЕНЧИКИ КАРТИН.

Диалоги, разговоры, вообще коммуникативный момент характерны и для раннего Введенского. Стихотворение, написанное в начале 1926 года, «Острижен скопом Ростислав», всё построено на вопросах, с одного из которых оно начинается, и ответах: на протяжении 109 строк 13 вопросов и столько же ответов. Вопросы размером от одной до пяти строк, ответы иногда краткие, иногда пространные, иногда же переводят разговор на другую тему. Ответы связаны с вопросами более близко, чем в «Сутках» (1931–1933), но так как «звезда бессмыслицы» здесь еще очень усложнена, то ответы, хотя и непосредственно связанные с вопросами, менее «понятны», чем часто не связанные с вопросом ответы Ласточки в «Сутках». Вопросы создают и структурное разделение, и одновременно единство, и ритм всего стихотворения, причем постоянно нарушаемый. Так как ответы, хотя бы и «бессмысленные», не независимы от вопросов, то нет и полифонии. Это одномерный диалог.

2. Коммуникация предполагает контекст, текст и контакт между отправителем сообщения и получателем. Для контакта требуется общий язык и понимание сообщения (текста). Как это совмещается с бессмыслицей у Введенского?

О. Г. и И. И. Ревзины вводят восемь «содержательных» постулатов нормальной коммуникации и приводят примеры нарушения этих постулатов в драмах Ионеско. Эти нарушения нормальной коммуникации можно назвать антикоммуникацией. И коммуникацию, определенную восемью «содержательными» постулатами, и антикоммуникацию Ионеско можно объединить в один ряд нормальной коммуникации, первую со знаком плюс, вторую со знаком минус. Минус-коммуникация, или антикоммуникация, Ионеско отрицает только плюс-

коммуникацию, не внося ничего нового в содержание понятия коммуникации. В сущности, так же понимают минус-коммуникацию Ионеско и авторы «Семиотического эксперимента на сцене». Применимы ли постулаты нормальной коммуникации или плюс-минус-нормальной коммуникации к вещам Введенского? Для ответа на этот вопрос обратимся прежде всего к постулату истинности, то есть требованию соответствия текста действительности. Что значит соответствие, как понимать его?

В IV веке были особенно актуальны два понятия – подобосуция (Арий) и единосущия (Афанасий Великий). Подобосущность двух лиц или состояний, то есть подобие их сущностей, предполагает правдоподобное сходство или соответствие, если же эти состояния соединяются, то правдоподобное соединение. Единосущность двух лиц или состояний требует наиболее глубокого объединения их, в пределе – отождествления, даже если они различны. Первое из этих учений пыталось рационально обосновать соединение несовместимого; второе, требуя наиболее глубокого объединения вплоть до отождествления того, что для нашего ума несовместно, утверждало тайну, то есть алогичность подобного объединения или отождествления. Понятия подобосущности (правдоподобия) и единосущности могут быть применены и к постулату истинности, то есть к соответствию текста контексту. Это соответствие может быть подобосущным, то есть правдоподобным, или единосущным. Вот что я под этим понимаю: соответствие текста контексту осуществляется в соответствии слова или слов тому, что эти слова обозначают. Слово – знак, что-либо обозначающий, то есть знак как отношение знака к обозначаемому. Это отношение подобосушно, если оно остается только отношением; единосущно – если постулирует тождество знака означаемому. Возможно ли подобное отождествление? В некоторых сакральных и молитвенных текстах, в некоторых жизненных состояниях, мне кажется, оно реализуется; в музыке соответствие знака означаемому наиболее тесное: если в мелодии означаемым считать направление интервала (вверх, вниз), то два звука, обозначающих этот интервал, при слушании неотделимы от самого интервала; может, поэтому Введенский так часто упоминает в своих вещах музыку, музыкантов и певцов, звуки – ведь он сам хотел, чтобы поэзия производила не только словесное чудо, но и реальное (Л. Липавский. Разговоры): он называет это *превращением* слова в **предмет**, одного состояния в другое. Привожу три примера:

- 1) как видно появилась ночь
и слово племя тяжелеет
и превращается в предмет
«Две птички, горе, лев и ночь» (1929)
- 2) я услышал конский топот
и не понял этот шепот,

я решил, что это опыт
превращения предмета
из железа в слово, в ропот,
в сон, в несчастье, в каплю света.

«Гость на коне»

(написано между 1931-1933 годами)

В первом случае слово *превращается* в предмет, во втором – предмет превращается в слово, и не только в слово, но и в определенные душевные или жизненные состояния: ропот, сон, несчастье.

3) Я вижу искаженный мир
я слышу шепот заглушенных лир
и тут за кончик буквы взяв
я поднимаю слово шкаф
теперь я ставлю шкаф на место
он вещества крутое тесто

«Ковер Гортензия» (зима 1933/1934 года)

И здесь тоже слово «шкаф» превращается в предмет шкаф. Во всех трех примерах противоположные члены оппозиции отождествляются. Это превращение имеет для него также и сакральный и эсхатологический смысл. Напомню еще слова Игоря Стравинского о том, что искусство не выражает что-либо, *а есть* единение с *сущим*, то есть *единосущно*. Стравинский сказал это о музыке. Введенский повторил бы то же самое о поэзии, во всяком случае он стремился к этому. Но *единосущность* знака означаемому в словесном искусстве, вообще в языке, противоречива, то есть *алогична*; бессмыслица Введенского и есть попытка осуществить *единосущное* соответствие знака означаемому, текста контексту. Это относится и к коммуникации, которая может быть *подобосущной* (правдоподобной) и *единосущной*; *единосущная* коммуникация – наиболее глубокая, ее можно назвать *соборной коммуникацией*, к ней и стремится Введенский в своих вещах, также и в Разговорах, особенно в шестом и десятом.

Подобосущность, то есть *правдоподобие*, может быть *плюс-минус-правдоподобием*, отношение между *плюс-* и *минус-правдоподобием*, как и *плюс-* и *минус-коммуникацией*, *контрарное*, и оба одинаково отрицают *единосущность*. Но *единосущность* не может быть *минус-единосущностью*, она есть или ее нет. Поэтому так ожесточены были споры между сторонниками *подобосущности* и *единосущности*, причем первые шли на компромиссы, потому что *подобосущность*, то есть *правдоподобие*, допускает различные степени *правдоподобности*, а *единосущность* не допускает никаких степеней – она, снова повторяю, или есть, или ее нет. Я модернизирую или, скорее, реконструирую старые учения о *подобосущности* и *единосущности*, потому что они могут быть применимы и к современному искусству, и к философии, и даже к физике. Известны слова Н. Бора об одной гипотезе: она слишком *правдоподобна*, чтобы быть истинной. Здесь уже прямо сказано, что

правдоподобие и истинность – несовместные понятия в современной физике.

В логике различается контрарная и контрадикторная противоположность. Если понятие контрадикторной противоположности расширить и определить как отрицание общего суждения, не только противоположного, но и того же качества, то контрадикторное отрицание можно понимать как отрицание рода абстрактной общности. Тогда единосущное соответствие текста контексту и вообще единосущная коммуникация будет контрадикторным отрицанием нормальной подобосущной коммуникации, как плюс-, так и минус-коммуникации. Единосущная коммуникация требует единосущности знака и означаемого, а эта единосущность алогична. Но алогичность не равносильна невозможности, сама жизнь алогична, об этом пишет Введенский и в «Серой тетради».

Абсурд и антикоммуникация Ионеско принадлежат к тому же роду, что и логичность нормальной подобосущной (правдоподобной) коммуникации, то есть правдоподобного соответствия текста контексту, только со знаком минус. Бессмыслица и единосущная коммуникация Введенского или единосущное соответствие текста контексту – контрадикторное отрицание всего рода нормальной правдоподобной коммуникации, то есть правдоподобного соответствия текста контексту, как плюс-, так и минус-соответствия. Поэтому и бессмыслица Введенского, в отличие от абсурда Ионеско, не негативное понятие, а имеет положительное содержание, но оно не может быть адекватно сказано на языке, предполагающем подобосущное соответствие текста контексту, знака означаемому.

Выводы. На вопрос: признает ли Введенский постулат истинности – нельзя ответить ни да ни нет; его понимание коммуникации и соответствия текста контексту принципиально иное – вне понятий плюс- или минус-нормальной коммуникации.

Из неприменимости постулата истинности к стихам и прозе Введенского вытекает и неприменимость остальных «содержательных» постулатов.

Постулат о детерминизме утверждает, что не все события равновероятны. И в произведениях Введенского не все события равновероятны, иногда, например в шестом Разговоре, действия, которые там предполагаются, то есть [Т], вполне обоснованны. И также бездействие в метатексте, то есть [М] тоже не нарушает постулата о неравной вероятности событий. Но [Т] и [М], как действие и бездействие в одно и то же время, несовместны. Если из двух несовместных событий вероятность одного равна единице, то вероятность другого, несовместного с первым, равна нулю. Введенский же в шестом Разговоре отождествляет их. Тогда можно ли сказать, что Введенский признает постулат о детерминизме, то есть утверждает,

что не все события равновероятны? Снова он не признает и не отрицает этот постулат, его понимание и действительности, и соответствия текста контексту, а поэтому и равной и неравной вероятности двух событий, принципиально иное.

Постулат об общей памяти. В третьем Разговоре идет спор о том, был ли вчера ПЕРВЫЙ у ВТОРОГО или не был, причем собеседники понимают друг друга, помнят, что сказал другой собеседник, помнят и ссылаются на те же факты, хотя иначе толкуют их. Если бы не было предположения об общей памяти, то собеседники не могли бы ссылаться на те же самые факты, которые оба помнят, не мог бы вообще возникнуть этот спор. Но к какому результату приводит этот спор? Удастся ли им вспомнить вчерашнее событие? Нет, не удастся, спор не приводит ни к какому результату:

«Второй. Ты очень, очень убедительно рассказал всё это, отвечал я, но я на время забыл что ты есть, и всё молчат мои свидетели [...] Тогда ты сказал, что ты начинаешь испытывать смерть своих чувств, но всё-таки, всё-таки (и уже совсем слабо) всё-таки, тебе кажется, что ты был у меня. И я тоже притих и сказал, что всё-таки мне кажется, что как будто бы ты и не был. Но *всё было не так*» (выделено мною. – Я. Д.).

Что это – признание общей памяти или ее отрицание? Ни то ни другое или и то и другое. Последние подчеркнутые мною слова можно применить к постулату об общей памяти: у Введенского *всё было не так*, и этот постулат Введенский не отрицает и не утверждает.

Постулат об информативности

Я уже приводил цитату из первого Разговора:

«Второй. Тут нет птиц. Есть ли тут птицы».

Второе предложение как вопрос, следующий непосредственно за ответом на этот же вопрос, очевидно, не сообщает никакой новой информации, ни субтекстовой, ни текстовой. Но это будет нарушением постулата об информативности только в подобосущной коммуникации. Сравнивая же эту пару предложений с другими аналогичными парами предложений из первого Разговора (раздел IV), где происходит аннигиляция двух высказываний, мы находим, что отсутствие новой информации в этом Разговоре создает новое функциональное значение отсутствия (новой) информации: семиотическое молчание. Снова Введенский не утверждает и не отрицает также и постулата об информативности.

В шести из восьми постулатов упоминается контекст: действительность, модель мира. Но модель мира, предполагаемая нормальной подобосущной (правдоподобной) коммуникацией, кажется Введенскому абсолютно нереальной и фантастичной. В шестом Разговоре контекст или действительность – это то, что я назвал предметом текста [Т] и предметом метатекста [М]. Так как они, хотя и несовместны, отождествляются в метапредмете, то действительностью будет в этом случае метапредмет. Можно ли применить к нему

постулат о тождестве, то есть *меняется* или *не меняется* метапредмет, пока о нем говорят? Но можно ли вообще применить понятие тождества к метапредмету, который есть тождество двух нетождественных предметов? Один из этих предметов [Т] изменяется во времени, другой [М] остается всё время неизменным, фактически время для него равно нулю. Если искусственно выделить из метапредмета предмет текста [Т], то для него «тождество предмета не меняется, пока о нем говорят»: текст в каждом столбце шестого Разговора полностью соответствует контексту (соблюдается постулат тождества). И также, если мы выделим предмет метатекста [М], то он тоже не меняется, пока о нем говорит автор; предполагается, что он вообще не меняется, может быть – вне времени – на это намекает автор в «Поясняющей мысли» – начале седьмого Разговора. Если же два несовместных предмета, один из которых меняется, а другой не меняется, отождествляются в метапредмете, то к нему вообще неприменимы слова *меняется* или *не меняется*. Но тогда неприменимы к вещам Введенского и все «содержательные» постулаты, где упоминаются действительность или модель мира; его модель мира и коммуникация в его модели мира – вне подобосущной или нормальной коммуникации, как плюс-, так и минус-нормальной коммуникации. В шестом Разговоре вполне ясна неприменимость «нормального» понятия контекста к модели мира у Введенского. Это относится и к другим его вещам: в шестом Разговоре несовместны [Т] и [М]. В первом, пятом и седьмом Разговоре несовместны вступительная и заключительная авторские ремарки со средними ремарками в тексте. Если предметы, предполагаемые этими авторскими ремарками, объединить и назвать метапредметом, то к этому метапредмету неприменимы постулаты плюс-, минус-подобосущной коммуникации. В третьем Разговоре [М] не несовместно с [Т]. Предмет [Т] и метапредмет [М] – спор Первого со Вторым, то есть разговор. А в заключение Третий говорит: «Вы оба ничего не говорили». Снова разговор отождествляется с неразговором. Тема или предмет спора – установление истинности или ложности определенного утверждения. И снова Третий говорит: «Истина, как нумерация, прогуливалась вместе с вами». Опять это высказывание находится вне понятия: плюс- или минус-подобосущной коммуникации. Это можно показать и на других вещах Введенского; (все) они вне плюс-минус-нормальной коммуникации, потому что во всех его вещах, кроме, может быть, «Элегии», и модель мира и коммуникация в его мире основаны на единосущности.

3. Типы коммуникации в вещах Введенского.

И «технические» (схема Р. Якобсона), и «содержательные» постулаты коммуникации имеют в виду сам акт коммуникации между отправителем сообщения и ее получателем. Но возможен и другой подход к коммуникации, когда возникает вопрос: *кто* отправляет сообщение, для кого оно предназначено и *кто* получает его. При таком

подходе в вещах Введенского можно найти по крайней мере три типа коммуникации:

1. Я – Я: внутренняя коммуникация, или автокоммуникация.
2. Я – Ты: внешняя коммуникация, или просто коммуникация.
3. Я – Ты – Мы: соборная коммуникация.

3.1. Я – Я. В «Последнем разговоре» [Т] одновременно как [Т] есть [М], то есть язык тождественен метаязыку. Как метаязык это разговор автора с самим собою, то есть автокоммуникация. Но как [Т], то есть разговор трех разных лиц. «Последний разговор» принадлежит к третьему типу. Привожу еще три примера автокоммуникации.

«Факт, Теория и Бог» (1930). В этом стихотворении встречаются разные типы коммуникации. Действующие «лица» в нем: «Факт», «Теория», «Бегущий волк», «Душа», «Кумиры», «Бог», «Вопрос», «Ответ». К первому типу относится монолог Души:

Душа.

иди сюда я
иди ко мне я
тяжело без тебя
как самому без себя
скажи мне я
который час?
скажи мне я
кто я из нас?

Этот Разговор души с собою можно понимать и как внутреннее раздвоение души, и как уже наметившееся, но еще не совершившееся разделение трех функций сознания – обозначателя, обозначаемого и обозначающего, и как возможное разделение «Я» на «Я» и «Я САМ», «Я САМ» – уже не «Я», а объект мысли о себе самом.

Противоположение «Я» – «Я САМ» есть и в других вещах Введенского:

Мне жалко, что я не зверь
бегающий по синей дорожке
говорящий себе поверь
а другому себе подожди немножко
мы выйдем с собой погулять в лес
Для рассмотрения ничтожных листьев.

«Ковер Гортензия»

«Мы» в предпоследней строке, по-видимому, «Я» и «Я САМ».
будет небо будет бой
или будем мы собой

«Значение моря» (1930?)

Цветок несчастья мы взрастили
Мы нас самим себе простили

«Элегия» (1940)

«Битва» (1930?). Действующие лица: «Неизвестно кто», «Человек», «Малютка вина» (последнее слово – не родительный падеж, а именительный). «Ангел». Начинает и кончает это стихотворение «Неизвестно Кто». Привожу начало и отрывки из стихотворения:

Неизвестно кто

Мы двое
воюем
в свирепую ночь

.....

.....

Но с кем ты воюешь
смешной человек
и стоя тоскуешь
стучишь в голове?
воюю со свечкой
в ночной тесноте
и памяти речка
стучит в темноте.

Человек.

человек ровесник миру
в то же время с ним рожден.
ходит с палкой по Памиру
удручен и поражен.
где же, где же? он бормочет,
где найду я сон и дом
или дождь меня замочит
Кем я создан? кем ведом?
наконец-то я родился
наконец-то я в миру
наконец я удавился
наконец-то я умру
Кончается стихотворение снова словами
«Неизвестно кого»:
летит над нами Бог зимы
но кто же мы?

«Неизвестно кто» здесь действительно неизвестно кто, может, это тот же, кто дальше назван Человеком, но сознающий свою внутреннюю раздвоенность, поэтому он и говорит о себе «мы». И последняя строка, может быть, относится уже к читателю: к каждому из нас.

«Ковер Гортензия» («Мне жалко что я не зверь») почти целиком автокоммуникация. 32 раза встречаются обороты, подобные следующим: «мне жалко что я не звезда», «мне не нравится что я не жалость», «мне страшно что я двигаюсь / не так как жуки», «мне трудно что я с минутами / они меня страшно запутали», «мне

невероятно обидно / что меня по-настоящему видно». Всего же на протяжении 104 строк местоимение «я» в именительном, родительном и дательном падеже встречается 70 раз (помимо других местоимений).

Когда Введенский учил Т. Липавскую читать «Ковер Гортензию», он особенно подчеркнул выделение местоимений. В связи с этим привожу слова Ю. М. Лотмана: «Чем отчетливее текст направлен на изображение не „эпизода из жизни“, а „сущности жизни“, чем отчетливее он имеет установку на изображение не „речи“ действительности, а ее „языка“, тем весомее в нем роль местоимения». Замечание Лотмана объясняет, почему Введенский именно «Ковер Гортензию», в котором по сравнению с другими его вещами больше всего местоимений, назвал философским трактатом.

3.2. Я – ТЫ. К этому типу принадлежит «Разговор о воспоминании событий» (третий Разговор) и вторая часть восьмого Разговора, где два купца в унисон, то есть как одно лицо, разговаривают с Ольгой, потом с Зоей, потом с банщиком. Местами и в других «Разговорах» встречаются диалоги.

Есть диалоги и в «Елке у Ивановых», например в третьей картине диалог родителей девочки Сони Островой, которой нянька отрубила голову. В конце третьей картины разговор головы с телом:

«Голова. Тело ты всё слышало.

Тело. Я голова ничего не слышало. У меня ушей нет. Но я всё почувствовало».

В шестой картине – разговор служанки с Фёдором, женихом няньки. Привожу отрывок из него:

«Служанка. Твоя невеста убила девочку. Ты видел убитую девочку. Твоя невеста отрубила ей голову.

Фёдор (кивает).

Служанка (усмехаясь). Девочку Соню Острову знаешь? Ну вот ее она и убила.

Фёдор (мяукает).

Служанка. Что горько тебе?

Фёдор (поет птичьим голосом).

Служанка. Ну вот, а ты ее любил. А зачем? А для чего? Ты наверно и сам.

Фёдор. Нет я не сам».

В седьмой картине Собака Вера разговаривает с годовалым мальчиком Петей Перовым.

Очень часто полилог переходит в диалог и обратно, например в стихотворении «Две птички, горе, лев и ночь» (1929), причем «ночь в кафтане быстротечном / и в железном картузе» обращается к «двум птичкам» и «тушканчику», а ей отвечает «пеликан», она же обращается со своим ответом не к «пеликану», а к «хромому горю» и затем к «морю»:

а я пирующие птицы

летающие так и сяк
не понимаю слова много
не понимаю вещи нуль
но ты прекрасна велика
ответил ночи пеликан
на что моя величина
скажи скажи хромое горе
из моря я извлечена
шипит внизу пустое море
как раскаленная змея
о море море
большая родина моя
сказала ночь и запищала
как бедный детский человек

Стихотворение написано почти без знаков препинания. Привожу еще диалог из «Битвы» (1930? 1931?):

Малютка вина.

умираю умираю
и скучаю и скорблю
дней тарелку озираю
боль зловещую терплю.

Ангел.

Это что за грозди?

Малютка вина.

Два бойца
два конца
посредине гвоздик.

Если в последних трех строчках вместо слова «бойца» подставить слово «кольца», то получится известная загадка (ножницы). Подобные пародии и перифразы встречаются у Введенского и в некоторых других вещах, особенно много их в большой поэме «Минин и Пожарский».

Этот отрывок не так «бессмыслен», как может показаться при первом чтении. Напомню начало «Битвы»: «Мы двое воюем», поэтому: «Два бойца / Два конца» – может быть, рождение и смерть, о которой говорит Человек в приведенной выше цитате. «Дней тарелка» – дни жизни. В «Кругом возможно Бог» (1931?) – «тарелка добра и зла» – по-видимому, древо познания добра и зла. Не случайно, мне кажется, тарелка дней жизни и тарелка добра и зла соединяют жизнь и грехопадение, а может, и так: по Кьеркегору время начинается с грехопадения, то есть с вкушения плодов древа познания добра и зла. Последнюю строку можно соединить с «зловещей болью». Это пояснение я ни в коем случае не считаю объяснением «звезды бессмыслицы», которая здесь есть, она останется необъясненной и непонятой. Это только совет: хочешь – думай так, а не хочешь – думай иначе или вообще не думай, что, может быть, самое правильное.

Некоторые стихи Введенского целиком диалоги, например «Куприянов и Наташа» (1931) или «Сутки». «Зеркало и музыкант» (1929) – в основном диалог между музыкантом Прокофьевым и Иваном Ивановичем. Но в вступительной ремарке сказано:

«В комнате зеркало. Перед зеркалом Прокофьев, в зеркале Иван Иванович».

Поэтому трудно сказать, разговор ли это двух разных лиц или, скорее, раздвоение одного лица и разговор человека с его отражением в зеркале. Но и в этом случае мое отражение в зеркале не я, а анти-я. Л. Д. Ландау писал: если бы мы могли увидеть античастицу, она выглядела бы как отражение в зеркале соответствующей ей частицы. В отрывке из «Гостя на коне» отражение рыб и вообще мира получает самостоятельное существование как антимир.

То же самое мы наблюдаем и в пьесе «Зеркало и музыкант». С одной стороны, «Вбегающая мать» говорит:

Иван Иванович ты божок,
ударь в тарелку, дунь в рожок,
в стекле испуганном и плотном
тебя мы видим все бесплотным
ты не имеешь толщины
как дети, люди и чины.

Из выделенных мною слов ясно, что Иван Иванович – отражение в зеркале. Далее же «Входящая бабушка» говорит о Прокофьеве и Иване Ивановиче как о двух разных людях:

Собрание **этих** атеистов
напоминает мне моря
ругательств умных сатанистов
их мысли будто якоря
застряли в сомкнутых канавах
и в человеческих тяжелых нравах.
Выделено, как всегда, мною.

Отмечу одну особенность диалогов и полилогов у Введенского: тождество личности в них иногда одновременно и сохраняется и не сохраняется. Например, в девятом Разговоре участвуют, как и во всех Разговорах, три разных лица, в конце возникает спор, и ясно, что спорят разные люди; и в то же время вначале Третий сообщает, что «сочинил стихи о тысяча девятьсот четырнадцатом годе», и затем Первый говорит, что прочтет их, а читает Второй. После краткого разговора сообщает «Третий. Я продолжаю», а читает уже Первый и аналогично дальше. Только Третий вначале сообщает, что сочинил стихи, но читают их по порядку: Второй – Первый – Третий – Второй, причем трижды сообщает: «Я продолжаю» не тот, кто читает стихи, а предшествующий собеседник. Что это – несохранение тождества личности или, наоборот, наиболее глубокая коммуникативность участников разговора?

В «Четырех описаниях» полностью сохраняется тождество личности каждого из четырех умир.[ающих] и в то же время рассказ третьего умир.[ающего] прерывается:

«1-й умир.[ающий]. Я тебя прерву.

3-й умир.[ающий]. Что?

1-й умир.[ающий]. Прерву тебя.

3-й умир.[ающий]. Прерви меня.

1-й умир.[ающий]. Прервал тебя.

2-й умир.[ающий]. Я продолжаю.

3-й умир.[ающий]. В окопе на кровати я лежал,

И Мопассана для себя читал».

Продолжает рассказ о своей смерти тот же, кто и начал его, – Третий, в самом разговоре Первого с Третьим полностью сохраняется «обычная» семантическая связь и коммуникация, но говорит: «Я продолжаю» Второй, а не Третий.

3.3. Я – ТЫ – МЫ. К этому типу принадлежат большинство Разговоров. Наиболее интенсивна соборная коммуникативность в двумерных Разговорах, то есть в шестом и десятом, хотя в них ни разу не встречается слово МЫ. Именно двумерность Разговора создает наибольшую коммуникативность: в шестом Разговоре – совместное или соборное действие: непосредственное продолжение жизни в смерть; в «Последнем разговоре» – соборность мысли; может, потому, что в этом Разговоре [Т] тождественно [М] и он одновременно воспринимается и как [Т], и как [М], то в нем сильнее всего ощущается коммуникативность: автокоммуникация в [М] и соборная коммуникация в [Т].

Если Разговоры расположить по степени интенсивности соборной коммуникации, то во вторую группу войдут первый, пятый и седьмой Разговор. В этом отношении наиболее интересен седьмой Разговор: несмотря, а может, именно благодаря распадению речи на слова в нем сильно ощущается соборная коммуникативность в раздробленности и «мерцании» речи и мира. Слабее всего соборная коммуникативность в восьмом Разговоре: в маскарade скрывают себя.

Приведу еще несколько примеров из других стихотворений Введенского.

В «Четырех описаниях», как я уже говорил, восемь действующих лиц: четыре покойника, которых автор называет умир.[ающими], рассказывают о своей смерти и четыре потусторонних вестника. Стихотворение начинается словами одного из них, Зумира:

«Зумир.

Желая сообщить всем людям

Зверям, животным и народу.

О нашей смерти, птичьим голосом,

Мы разговаривать сегодня будем».

К концу стихотворения снова говорит Зумир:

«Зумир.

Мы выслушали смерти описанья,

Мы обозрели эти сообщения от умирающих умов».

Кто эти «Мы»? Во-первых, это вестники, выслушивающие «смерти описанья». Во-вторых, и сами умир.[ающие] рассказывают о своей смерти не только вестникам, но и друг другу.

«1-й умир.[ающий].

Да покойники, мы пьем из невеселой чаши,

Нам не сладки воспоминанья наши».

И сообщения умир.[ающих], и рассказы вестников в большом вступлении шесть раз прерываются репликами действующих лиц. Иногда эти реплики лишены конкретного содержания, прерывающий только сообщает, что он прервет рассказ.

Из первых слов Зумира можно предположить, что «Мы», выслушавшие «смерти описанья», включает и читателя, ведь сообщение направлено «всем людям / зверям, животным и народу».

«**Приглашение меня подумать**» (1932–1933). В этом стихотворении местоимение Мы в разных падежах встречается на протяжении 78 строк 25 раз, а местоимение Ты, Вы и повелительное наклонение преимущественно во втором лице – 13 раз. В середине стихотворения в одной строке «Ты», «Я» и «Он» объединяются в «Мы».

Ты или я или он мы прошли волосок

мы и не успели посмотреть минуту эту,

а смотрите Бог, рыба и небо исчез тот кусок

навсегда очевидно с нашего света.

В этом стихотворении автор обращается к ночи, к искусству, к лисицам и жукам, к Богу, рыбе и небу и, по-видимому, к читателю, Мы объединяет здесь автора с читателем; «Приглашение меня подумать» распространяется и на читателя. На это, мне кажется, указывает и начало стихотворения:

Будем думать в ясный день,

сев на камень и на пень.

В стихотворении «**Ковер Гортензия**» дважды объединяются Я и Ты в Мы. Хотя автор обращается здесь к ветру, всё же, а может быть, тем более это объединение интересно и характерно для Введенского:

Мы сядем с тобою ветер

на этот камушек смерти

кругом как свеча возрастает трава

и миглом качаются деревья.

«Мы» здесь авторское «я» и ветер. Может быть, к этому же роду коммуникации относятся и следующие строки в начале и в конце стихотворения «**Человек веселый Франц**» (1929–1930):

мерял звезды звал цветы

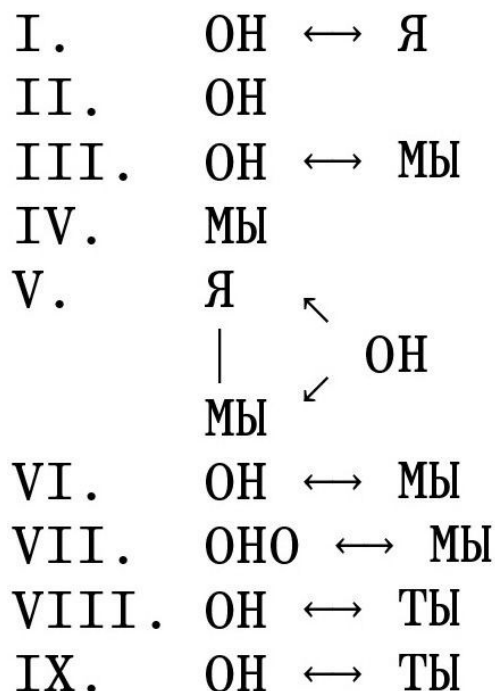
думал он что я есть ты

.....

.....
мерять звезды звать цветы
составляя я и ты.

В «**Элегии**» в первой и пятой строфе упоминается местоимение Я, с третьей по шестую строку – Мы, в двух последних – Ты и глагол второго лица повелительного наклонения. Тема первой и второй строфы – «весь мир как снег прекрасный». Пусть это будет ОН. В седьмой строфе «божественные птицы» – судьба, рок или, скорее, Провидение, так как язычески-пантеистический взгляд на мир Введенскому абсолютно чужд. Пусть это будет ОНО.

Я ввожу местоимения ОН и ОНО, потому что в дальнейшем «миру как снег прекрасному» и летящим «божественным птицам» противопоставляются Я, Ты и Мы. Из этих пяти элементов можно построить схему «Элегии»:



Слева стоят номера строф. В последней строке первой строфы уже чувствуется намек на конфликт между Я (или Мы) и ОН: «И смерти час напрасный». Вторая половина второй строфы – ритуальный танец коней:

Вот конь в волшебные ладони
Кладет огонь лихой погони
И пляшут сумрачные кони
В руке травы державной.

«Волшебные ладони» (копыта) коней соединяются с рукой «травы державной». Первые две строки третьей строфы относятся еще к НЕМУ, то есть к «миру, как снег прекрасному», которому противопоставляются МЫ, начиная с третьей строки. В строфе – три раза местоимение МЫ, с которым согласуются семь глаголов. В четвертой строфе – восемь раз слово МЫ в разных падежах:

Нам восхищенье неизвестно
Нам туго пасмурно и тесно
Мы друга предаем бесчестно
И Бог нам не владыка.
Цветок несчастья мы взрастили
Мы нас самим себе простили
Нам, ТЕМ что как зола остыли
Милей орла гвоздика.

В пятой строфе Я объединяется с МЫ или входит в МЫ и противопоставляется ЕМУ, то есть «миру, как снег прекрасному». Это противоположение продолжается и в шестой строфе. В седьмой строфе оппозиция ОНО ↔ МЫ:

Летят божественные птицы
Халаты их блестят как спицы
Их развеваются косицы
В полете нет пощады.

Противоположение сказано в последней строке, а также и во второй половине строфы. В восьмой строфе в первых трех строках – «ручей хрустальный», «конь зеркальный» и «воздух музыкальный», снова ОН, которому противопоставляется теперь ТЫ и так же в последней строфе:

Не плещут лебеди крылами
Над пиршественными столами
Совместно с медными орлами
В рог не трубят победный
Исчезнувшее вдохновенье
Теперь приходит на мгновенье
На смерть на смерть держи равненье
Поэт и всадник бедный.

В пятой строфе Я вошло в МЫ, в восьмой строфе ТЫ – обращение к читателю, «Вдыхая воздух... Вдыхаешь ты и тленье», поэтому и «всадник бедный» – каждый из нас.

Обращение к читателю сильно ощущается и в других стихах Введенского, особенно в вещах с авторскими ремарками. Напомню «Поясняющую мысль», она уже прямо обращена к читателю: «Не забудь тут не три человека действуют □...□ Что *нам* их смерть, для чего *им* их смерть». В последних словах объединяются МЫ (НАМ) и ОНИ – трое действующих лиц. Девятая картина «Елки у Ивановых», как и все картины, начинается авторской ремаркой, она тоже обращена непосредственно к читателю (или зрителю):

«Картина девятая, как и все предыдущие, изображает события, которые происходили за шесть лет до моего рождения или за сорок лет до нас. Это самое меньшее. Так что же нам огорчаться и горевать о том, что кого-то убили. Мы никого их не знали, и они всё равно все умерли».

И в других вещах Введенского (например, в пьесе «Потец») встречается прямое обращение к читателю.

Авторские ремарки у Введенского произносят не действующие лица, а сообщает сам автор, поэтому они обращены к читателю или зрителю. И одновременно они входят в текст; метатекст, даже если он антитекст, как в шестом Разговоре, является неотделимой частью текста в широком смысле, то есть всего произведения. Так достигается наиболее глубокая коммуникация автора с читателем (или зрителем). Это относится и к другим вещам Введенского: и в стихах, без выделенных автором ремарок, они есть, как рассказ о событиях, непосредственно переходящий в слова действующих лиц.

4. Мысль Введенского всё время движется в противоположениях, причем противоположные члены оппозиции отождествляются. Коммуникация предполагает контакт, то есть связь. Введенский утверждает наиболее тесный контакт, но находит его в «бессвязности мира» и в «раздробленности времени». В «Разговорах» Л. Липавского приводятся следующие слова Введенского: «...я убедился в ложности прежних связей» (речь идет «о поэтической критике разума более основательной, чем та, отвлеченная (Канта)») «...Я даже не знаю, должна ли быть одна система связей или их много. И у меня основное ощущение бессвязности мира и раздробленности времени. А так как это противоречит разуму, то, значит, разум не понимает мира». Тогда же, в 1933–1934 годах, он сказал: «Я понял, чем я отличаюсь от прочих писателей, да и вообще людей. Те говорили: жизнь – мгновение в сравнении с вечностью. Я говорю: она вообще мгновение, даже в сравнении с мгновением». О «мгновенности» жизни писал еще Кьеркегор, его последняя вещь – «Листки» под названием «Мгновение». До Кьеркегора об этом говорил и Паскаль: «Большинство людей вообще не живут, так как живут или в воспоминаниях, то есть в том, чего уже нет, или в ожидании будущего, то есть в том, чего еще нет». Приведу еще два отрывка из стихотворений Введенского:

Не разглядеть нам мир подробно,
ничтожно всё и дробно.

Печаль меня от этого всего берет.

«Четыре описания»

Женщина спит

Воздух летит

Ночь превращается в вазу

В иную нездешнюю фазу

Вступает живущий мир

Дормир, Носов, дормир.
Жуки выползают из клеток своих
Олени стоят как убитые.
Деревья с глазами святых
Качаются Богом забытые
Весь провалился мир
Дормир, Носов, дормир.
Солнце сияет в потемках леса
Блоха допускается на затылок беса
Сверкают мохнатые птички
В саду гуляют привычки
Весь рассыпался мир
Дормир, Носов, дормир.
(«Кругом возможно Бог»)

В «Серой тетради» эта «дробность» и «рассыпание» мира понимается как «мерцание мира»: «...Если с часов стереть цифры, если забыть ложные названия (минут, секунд, дней, недель, месяцев...), то уже может быть время захочет показать нам свое тихое туловище, себя во весь рост. Пускай бегают мышь по камню. Считан только каждый ее шаг. Забудь только слово *каждый*, забудь только слово *шаг*. Тогда каждый ее шаг покажется новым движением. Потом, так как у тебя справедливо исчезнет восприятие ряда движений как чего-то целого, что ты ошибочно называл шагом □...□, то движение у тебя начнет дробиться, оно придет к нулю. Начнется мерцание. Мышь начнет мерцать. Оглянись: мир мерцает, как мышь» («Серая тетрадь». «Простые вещи»).

В прозаическом заключении стихотворения «Колоколов», написанном в то же время (1932 год), снова идет речь о дробности мира и времени, причем объединяется с иероглифом свечи.

«Мне не вмоготу. Кому? Мне. Что? не вмоготу. Я один как свеча. Я семь минут пятого восемь минут пятого как девять минут пятого свеча десять минут пятого. Мгновения как не бывало. Четырех часов тоже. Окна тоже. Но всё то же самое □...□. Тут наступает ночь ума. Время восходит над нами как звезда □...□. Глядите оно стало видимым. Оно восходит над нами как ноль. Оно всё превращает в ноль. Христос Воскрес – последняя надежда». (Сохранена в точности пунктуация Введенского.)

«Дробность», «рассыпание», «мерцание» мира у Введенского двузначно:

во-первых, дробится и рассыпается и речь (например, в седьмом Разговоре), то есть связь и коммуникация между людьми: печаль меня от этого всего берет;

во-вторых, подлинная жизнь понимается как предельная «дробность» – мерцание или мгновение, причем эта мгновенность и

дробность не исключает коммуникации между людьми; в седьмом Разговоре даже речь распадается на слова.

Главные темы, интересовавшие Введенского всю жизнь, – это Время, Смерть, Бог. Об этом он пишет в «Серой тетради». А они, в свою очередь, неотделимы от алогичности, от понимания-непонимания и от коммуникации в том виде, как ее реализовал в своих вещах поэт. Бессмыслицу, алогичность, непонимание связывают иногда с иррациональностью, а последняя часто ассоциируется с некоторой неясностью или смутностью. Бессмыслица Введенского не иррациональна, а арациональна. Хотя логос и логичность происходят от одного корня, но это два разных и иногда несовместных понятия. Логос именно алогичен, но алогичность необязательно иррациональна. И стихи, и проза Введенского, особенно начиная с 1929 года, по языку и по композиции очень четки и ясны, почти прозрачны. По сути же своей это философская поэзия (и проза). В этом отношении он продолжает традицию русской литературы, начатую еще Державиным.

□1967–1978□

Исповедь, неудавшаяся, как и моя жизнь и мои писания

Моей двери в жизнь

Так говорит Всевышний Святой: Я высоко на небе в Святилище, близ сокрушенного сердцем, смиренного духом. Чтобы поднять дух смиренного. Ис.

От рождения мир человека ограничен: вначале матерью, затем в его мир входит отец, наконец семья: родители, братья, сестры, дом, где он живет. Это создает быт – детский быт, быт малого мира. Через некоторое время разрываются границы этого мира – детского семейного мира, человек выходит в большой мир. Координаты этого мира – женщина и власть. Обе координаты и манят, и пугают, пугают, во всяком случае, молодого человека, когда он впервые почувствует их. Обе координаты притягивают и страшат – отталкивают. Притяжение или стремление к женщине и власти было у меня нормальным, не больше и не меньше, чем у других людей. Что было ненормальным, так это отталкивание, то есть страх: страх перед женщиной, страх перед общением с людьми, страх перед властью, вообще страх перед действием, перед жизнью. То есть страх сделать слово плотью. Этот страх не был вполне осознанным, я стремился к общению, желал его: и с женщиной, и с людьми, может, даже главенствовать над ними, но еще больше боялся: какой-то ноуменальный страх удерживал меня, закрывал мне рот, препятствовал всем попыткам вступить в более близкое общение с людьми. Когда я обнаружил это – еще в детстве, – когда я обнаружил, что моим сверстникам удастся это, что я, во всяком случае в этом отношении, не похож на них, у меня появилось страстное желание быть как все. Мне не удавалось это, но прошло много лет, пока я не убедился, что мне не суждено быть как все. Но желание оставалось, хотя, как всякое долго не удовлетворяемое желание, с годами слабело; но не прошло и до сих пор: с 5.VI оно доставляло мне много настоящих страданий.

Розанов сказал: гений ясно чувствует, что он не как все, но это не радует его, он не стремится к этому, наоборот, он бесконечно стремится к тому, чтобы быть как все; но это не удастся ему, не удастся стать как все. Характеристика «не как все» присуща не только гению, но и человеку из подполья Достоевского. Состояние «не как все» – состояние погрешности в некотором равновесии. Еще это может быть состоянием постоянного самопоедания. Еще это может быть состоянием вивисекции своей души.

Есть еще другое состояние – ощущение абсолютной силы одиночества: я один, и я прав уже в силу того, что я один. Кьеркегор

говорит, что нравственность объективна, то есть дает общее правило всем, нивелирует, вера же абсолютно субъективна, Бог обращается к единичному, даже единственному. И действительно, Христос обращается не ко всем, не ко всем людям вообще, тем более не к «человечеству», но к каждому отдельному человеку, именно ко мне. Пока я не пойму, ясно не почувствую, что Его благая весть обращается ко мне, именно ко мне, мне будет даже казаться – **только** ко мне, поэтому я не буду осуждать других, что они не понимают Евангелия, Бог через благую весть еще не призвал их – пока я не пойму этого, не почувствую ясно, я еще и не понимаю Евангелия.

Я хочу сказать: абсолютное одиночество – критерий истинности. И Пушкин сказал: ты царь, живи один. Но абсолютное одиночество не только истинно: несмотря на то, что оно манит, оно и пугает. И не только пугает, но и соблазняет и может стать ложью. Оно станет соблазном, ложью и грехом, если абсолютное одиночество утверждает себя в желании или воле эмансипироваться от Бога. У Ставрогина эта воля к абсолютному самоутверждению без Бога обнаружилась как воля к абсолютному самоуничтожению: он повесился. Это не случайно: абсолютно автономное самоутверждение, абсолютно автономная Кантова чистая воля – трансцендентальное ничто, и, достигнув его, человеку ничего другого не остается, как стать ничем. У Кириллова воля к абсолютному самоутверждению проявилась в другой соблазнительной форме: он пожелал стать как Бог. Но ведь сам Бог говорит: будьте святы, как и Я свят. И Христос: будьте совершенны, как совершен Отец ваш небесный. Кириллов именно того и желает, в этом нет ни греха, ни лжи, ни соблазна. Соблазн есть другой: он пожелал быть как Бог, без помощи Бога, сам, своими силами, своей волей. Тогда стал ничем: застрелился.

Интересный пример в жизни. Воля к власти Ницше обнаружилась в его жизни как мания величия, безумие, затем – слабоумие и идиотизм. И в псалме сказано: рече безумец в сердце своем: несть Бог. Именно: безумец: безбожник – безумец. Поэтому и Христос говорит: а кто скажет (ближнему своему): безумный, подлежит геенне огненной. Потому что безбожный, безумный – лишенный лица, личности. Но лицо дает только Бог, и только Он может отнять лицо, личность, только Он может решить, кто не имеет лица. Но не подлежу ли я геенне огненной: я сказал о Ницше: безумный. – Я сказал не о нем, а о его словах.

Во-первых, я никогда не мог быть «как все». Во-вторых, хотя Бог дал мне такие дружбы, которые редко бывают в мире, я и тогда, когда у меня было пять друзей, и сейчас, когда остался один друг, я иногда и с ними не мог быть «как все», был один. И они мучались оттого, что они не как все, только в некоторых наших ноуменальных встречах прорывались греховные границы наших «самостей» – Selbstheit [нем. – В. С.]. Но сейчас я говорю о себе. Меня мучило, а часто и сейчас мучает, что я не «как все». И в то же время, иногда часто, иногда редко, меня

радовало, что я один – один и, значит, прав; когда страдание, что я не как все и поэтому абсолютно один, доходит до некоторого максимума, до ощущения полной покинутости, даже Богом, внезапно прорывается мое греховное одиночество и самоограничение: я не один, со мною Бог; Он всё время смотрит на меня, не спускает с меня глаз, руководит мною, любит меня так, как будто для Него и вообще никого нет, кроме меня. Тогда страдание уже не страдание, становится радостью – радостью страдания, и чем больше страдания – больше радости, бесконечной радости.

Желание быть как все непреодолимо, так же как и невозможность быть как все. Но есть фальшивое «не как все». Если человек желает быть «не как все», то именно потому, что он желает быть «не как все», он уже «как все», только тщеславное «как все». Потому что «как все» или «не как все» нельзя утвердить своей волей, оно просто дано: есть или нет, и если дано быть «не как все», то человек именно этого и не желает, мучается и ест себя, если же хочет быть «не как все», то только делает вид, что он не как все, скрывает своим фальшивым «не как все» свое тщеславие, своеволие, гордыню, суетное желание выделиться и властвовать.

Присущие мне состояния.

Я не как все. Это состояние мучает меня, угнетает, у меня тоска по «как все». Само «не как все» пусть будет А. Тоска по «как все» – А₁. Какое-то постоянное ощущение погрешности, недозволенного нарушения некоторого порядка жизни, постоянное самопоедание и вивисекция своей души – А₂.

Я один, и значит: я прав. Здесь главное – ощущение некоторой правоты и истинности именно оттого, что я один, ощущение некоторого равновесия с небольшой погрешностью. Это состояние неразделимо, это не силлогизм: я один (основание), следовательно, я прав (вывод). Это не мыслительный акт, а непосредственное неделимое состояние: чувство-ощущение. Обозначим его: В.

Теперь я перехожу еще к двум состояниям, которые, как я думаю, даны всем людям, но у одних эти состояния не дошли до сознания, как бы спят, сами эти люди спят, пока Бог не разбудит их; у других они стали явными. Я назову эти состояния: Х и У.

Х. Бесконечная заинтересованность Богом – Тем, Кто сотворил меня.

У. Бесконечный страх перед Тем, Кто сотворил меня, – страх Божий.

Я бесконечно заинтересован Богом не только потому, что Он сотворил меня, но скорее потому, что Он сотворил меня по Своему образу и подобию, а Его образ и подобие – лицо: бесконечная ответственность и абсолютная, даже не мотивированная свобода. Само творение меня по Его образу и подобию включает в себя мою бесконечную заинтересованность моим Творцом.

Сотворив меня по Своему образу и подобию, Он принес мне величайший дар – возложил на меня бесконечную ответственность и абсолютную свободу, которые принадлежат Ему, только Ему.

Его дар, как и Он Сам, вечен и бесконечен, а я – сотворен и конечен, поэтому Его дар мне не по силам. Я не могу принять Его дар, боюсь Его бесконечного дара, боюсь Его Самого. Это страх Божий.

Но Он сильнее меня. Он уже возложил на меня Свою бесконечную ответственность и абсолютную свободу, я не могу не принять того, что Он возложил на меня. Но не могу и принять, так как Его дар бесконечен, а я конечен. Тогда Его дар мне стал моим проклятием. Это мое состояние в грехе, в раздвоенности, назовем его ХУ. В этом состоянии я ощущаю свою бесконечную вину, вину без вины. Бог подарил мне вину в смысле виновности – абсолютной причинности и свободы – вину-causa. Как непосильная для меня, она стала моей виной-culpa. Тогда благословение стало проклятием. Само это состояние невозможности ни принять, ни не принять бесконечную ответственность и свободу есть мое состояние в грехе: формально детерминированная, материально мотивированная свобода воли или более прозаично – свобода выбора – *liberum arbitrium* [лат. – В. С.]: *servum liberum arbitrium* [лат. – В. С.]– рабская свобода выбора.

Состояния А и В могут быть без Х и У, примеры: Ставрогин и Кириллов. Но состояния Х и У не могут быть без А и В:

А – я «не как все»: выпал из некоторого порядка и строя жизни: природной; но не только природной;

В – я один, поэтому прав.

Состояние АВ или один из его коэффициентов можно назвать внутренней эмиграцией: я один, один перед Богом.

Состояние АВ – состояние неудовлетворения, тоски по абсолюту, самопоедания, страдания. Оно может перейти в радость: радость страдания. Что требуется для этого?

Бесконечный дар мне, то есть вина-causa, в моей ограниченности, тварности, есть моя бесконечная, беспредметная вина без вины – вина-culpa. Бог подарил мне вину-causa, которая есть мое блаженство, но стала для меня виной-culpa, моим проклятием, грехом и страданием: всякая живая тварь мучается и страдает и доньше (Рим.). Как бесконечна подаренная мне вина-causa, так бесконечна и моя вина-culpa, присущая от моего рождения: от юности все устремления человека к злему (Быт.), грех я и все мои помыслы грех (Пс.). И вслед за апостолом Павлом я повторяю: «Бедный я человек, кто избавит меня от сего тела смерти?» (Рим.) Телом смерти апостол Павел называет не мое физическое тело, а мое желание, мой грех, вину моего греха, инкарнированного, воплощенного в теле, неотделимом от моей души. Потому что только Бог – чистый дух, я же, как сотворенный, – духовно-душевно-телесный, и искусственное, абстрактное разделение души и тела – античный, вообще языческий предрассудок. Может, в этом смысл

экзистенциализма. Экзистенциализм возник в старозаветном иудействе в самосознании греха и был реализован Словом, ставшим плотью. Поэтому тело смерти – мое желание, мой грех, моя вполне конкретная, хотя и беспредметная вина – вина без вины, воплощенная и в моем теле. И снова спрашиваю: кто же избавит меня от сего тела смерти?

Избавить меня от тела смерти – это значит избавить, освободить меня от бесконечной вины без вины, от вины-*culpa*. Мне это не по силам, так как вина бесконечна, а я кончен. Только Бог, возложивший на меня эту вину, может освободить меня от нее. Но если бы Бог, как Бог, снял бы с меня вину-*culpa*, Он убрал бы и Свой дар – вину-*causa*, и я снова бы вернулся в состояние невинности и несвободы, состояние, в котором и до сих пор пребывают животные. Но «так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего единородного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин.). Не Бог как Бог, то есть Отец, но Бог как человек, то есть Сын, берет на Себя мою вину-*culpa*, чтобы я мог овладеть подаренной мне виной-*causa*. Это совершается в реальном экзистенциальном акте веры в Бога, ставшего человеком: «...дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную», «...вот дело Божие, чтобы вы веровали в Того, Кого Он послал» (Ин.). При этом я могу даже не знать имени Богочеловека и верить в Него. Потому что, как сказал апостол Павел, Бог вложил Свой закон в сердца всех людей, и язычников. Если язычник, пусть даже политеист, молится одному из своих богов, если он молится всем сердцем, всей душой, всем разумением и крепостью своею, то, молясь своему богу, он, даже не зная этого, молится Богу, единому живому Богу. Я знаю, из этих моих слов можно сделать соблазнительные выводы, даже то, что я называю соблазном подлой мысли. Я не могу сейчас остановиться на этом подробнее, предупредить неправильные, соблазнительные выводы. Я хочу только сказать, что живой Бог – уже Господь, Бог Сын, Богочеловек. Еще до вочеловечения Бога Ему, Слову, еще не ставшему плотью, молились и иудеи, и язычники: если молились всем сердцем, всей душой и крепостью своею. Лица Троицы не слиянны и не разделены. Бог Отец в полном отрыве от Бога Сына – не Бог, а абстрактное божество. Но и в полном слиянии – не Бог, а только гипостазированное стремление к Богу, то есть само абстрагированное душевное тяготение к Богу – обожествление душевного человеческого тяготения к Богу, тогда именно отсутствие Бога. Это я и называю соблазном подлой мысли.

Это толкование библейского учения о падении и искуплении напоминает ответ Ансельма на вопрос: *cur Deus homo?* Отличается же пониманием невинности, греха, вины греха и свободы. Я уже не раз писал, что невинность и свобода несовместны и акт падения, так же как и акт искупления, – *actus forensis*. Я писал об этом и в «Видении», поэтому только кратко замечу: Ансельмово юридическое понимание *Satisfactio* поверхностное и ложное, потому что и само традиционное

учение о невинности, свободе и грехопадении, например Августина, учение, не имеющее никаких корней ни в Старом, ни в Новом Завете, – чисто человеческое, ложное понимание и невинности и свободы. Я уже не говорю о тех элементарных противоречиях, на которых основано и Августиново учение о невинности и свободе, и Ансельмово учение о Satisfactio. Это уже не Божественное безумие, не Кьеркегоров парадокс, не звезда бессмыслицы, не *docta ignorantia*, а обыкновенная человеческая *stupida ignorantia*.

Уже выйдя из детского возраста, я боялся вступить в большой мир. Меня уже привлекали две его координаты, но страх протянуть руку к ним останавливал меня. Я боялся большого мира, я был «не как все», но одним из моих самых больших желаний было желание быть как все. Но страх останавливал меня, и я жил в погрешности: выйдя из одного мира и не вступив в другой.

С 1911 года у меня появилась вначале еще не осознанная бесконечная заинтересованность Богом и одновременно страх Божий. У меня было ощущение предустановленного мне пути. Я не сворачивал с него. Но я оглядывался по сторонам, останавливался, соблазны большого мира, в который я боялся вступить, привлекали и смущали меня. Положивший руку на плуг и оглядывающийся назад неблагонадежен для Царствия Небесного. Я не был благонадежен для Царствия Небесного.

Есть малый мир – детский, есть большой мир, есть сверхбольшой. Куда вел меня мой путь? Из малого мира, минуя большой, в сверхбольшой? Но к этому я не был готов, не готов и сейчас – я не мог вместить. Из малого мира через большой в сверхбольшой? Но я боялся вступить в большой мир. И жил в раздвоенности, дважды раздвоенный: положив руку на плуг, оглядывался назад. Выйдя из одного мира, не вступил в другой. Я жил в погрешности. Та или эта погрешность – небольшая погрешность в некотором равновесии? Не знаю.

Путь в большой мир – дверь в жизнь. Этот путь меня бесконечно манил и бесконечно страшил. Я цеплялся за свой детский мир тем более, что в этом мире у меня была моя лестница Иакова, по которой ангелы спускаются с неба на землю и ведут на небо. Я боялся большого мира, боялся расширить первоначальный детский мир, боялся расширения радиуса жизни. В этом страхе у меня сохранялся первоначальный детский быт, я был бытным: привязан к семейному быту, боялся порвать пуповину, соединявшую меня с матерью. И в то же время меня привлекали соблазны большого мира, в который я боялся вступить. Как и всё в жизни, это было и хорошо, и плохо. Хорошо, потому что и этот страх послал мне Бог. Плохо, потому что и хорошее человек делает плохим. Что было хорошим? Чем сильнее я боялся порвать пуповину, соединявшую меня с первоначальным малым миром, с моей лестницей Иакова, тем сильнее она вела меня к Богу, тем сильнее этим страхом Бог тащил меня к себе. Что было плохим? Я

получил «намеки на дикий смысл порока». Само по себе это еще не сам грех. Без этого тот, кто не может вместить, живет еще в Боге, не зная, что он живет в Боге, не видя Бога, не зная Его бесконечного дара. Плохо было, что «дикий смысл порока» открылся мне в несторианском грехе, монофизитски окрашенном, затем в чистом монофизитизме. Апостол Павел сказал, что образ и подобие, по которому сотворен человек, – Христос. Тогда христология применима и к антропологии. В конце концов, всякая христологическая ересь – несторианство: разделение того же самого в различном, разделение того, что Бог соединил. Но в двух формах: **только** разделение – это и называется обычно несторианством, и преобладание и поглощение одной природы другой – монофизитизм. В применении к Христу только Его Божественная природа может поглотить Его человеческую природу, обратное – вообще безбожие и то, что я называю соблазном подлой мысли. Но и это поглощение человеческой природы Божественной абстрагирует Божественную природу. Тогда и Божественная природа Христа, а вместе с нею и Сам Христос, только абстракция, один из полюсов человеческой мысли, павшей в Адаме, разделяющей реальное тождество различного и несовместного и заменяющего его двумя абстракциями – полюсами: единство и множество, тождество и различие, общее и частное и другие. Тогда и Сам Бог только абстрактная идея, и мы снова окружным путем приходим к соблазну подлой мысли.

Применение христологии к антропологии. Кто может вместить, тот уже в сверхбольшом мире. В том нет ереси. Я говорю о тех, кто не может вместить. Кто не может вместить и только разделяет большой и сверхбольшой мир, или, как говорит пророк Исаия: немного тут, немного там, тот впадает в ересь несторианства. В конце концов он может и совсем потерять сверхбольшой мир. Кто не может вместить и всё же, минуя большой мир, идет в сверхбольшой – не попадет туда. Он впадает в ересь монофизитизма. То, что я говорю здесь, относится не только к «намеку на дикий смысл порока», но и к интересам, склонностям, вкусам, ко всему характеру человека, к его сокровенному сердцу человеку. И еще: я говорю здесь о некоторых пределах. Всякий человек – грешник, всякий человек живет в погрешности. Но есть небольшая погрешность в некотором равновесии. Как далеко я отошел от нее в своем несторианском грехе, метафизически окрашенном? Не знаю. Всю жизнь я жил в погрешности, ел себя, грех ел меня. Тогда отошел далеко. Но я ел себя, значит, каялся, тогда – недалеко. Но, осознав это, просто сказав – снова отошел далеко. Чем больше вины греха – сознания вины греха, тем больше праведности. Но бывает и наоборот: чем больше праведности, тем больше вины греха, тем больше греха. Христос Сам сказал: Я пришел не к праведникам, а к грешникам, призвать к покаянию. И еще: в Царствии Небесном больше радуются одному грешнику кающемуся, чем 99 праведникам, не имеющим нужды в покаянии. Христос не сказал: грешнику

покаявшемуся, а: кающемуся. Покаявшийся грешник – не грешник, а праведник.

Христос сказал: на двух заповедях стоят закон и пророки. Первая: возлюби Господа Бога Твоего. Вторая, как сказал Христос, не меньшая: возлюби своего ближнего. Они неотделимы одна от другой. В несторианском грехе разделяется и в конце концов теряется первая. Тогда и любовь к ближнему переходит в любовь к себе и в ненависть. Я уже не раз приводил пример: Фейербах, разделивший обе заповеди и отбросивший первую, через Маркса завершился в Сталине – в ненависти. В монофизитском грехе первая заповедь поглощает и в конце концов отменяет вторую. Тогда тоже приходит к своей противоположности. Кьеркегор принял целиком первую заповедь. Но отбросил вторую, а вместе с нею почти половину Евангелия. В этом проявился его монофизитизм. Тогда через Хайдеггера завершился в пошлом атеизме Сартра. Я не осуждаю Кьеркегора, тем более что сам повинен в грехе монофизитизма. Я понял его, и принял целиком, и, приняв целиком, сделав своим, отверг – отверг себя самого.

В монофизитском грехе я нарушал вторую заповедь: не ощущал своего ближнего. Он не стал для меня **ты**, был **он**. Малый мир – это еще я сам. Я жил в нем, но и он был во мне. Четыре друга, которые у меня были, это тоже я сам на пути к сверхбольшому миру. Но в большом мире, до того, как меня посетил страшный опустошенный взгляд, до неслучайной случайности я не ощущал своего ближнего. Я был переполнен – не собою: не мое, абсолютное не мое стало моим. Это хорошо. Я радовался, что оно стало моим. И это хорошо. Но мне не хватало первого блаженства: нищеты духа. Не мое стало моим. Оно стало **только** моим, я не смог передать его другому, я присвоил себе чужое – Божье, замкнулся в себе. другой оставался для меня **он**, я не сделал его **ты**. Это не было сознательным прегрешением. Тем хуже. Это было моим ноуменальным грехом, моей виной без вины. Я хотел вместе радоваться и вместе бояться сего славного и страшного имени Господа Бога нашего. Я говорил перед моим ближним. Но я не интересовался им. Он оставался для меня **он** или **она**. Я говорил как магнитофон.

Христос сказал: «Итак, если ты принесешь дар твой к жертвеннику и там вспомнишь, что брат твой имеет что-нибудь против тебя, оставь там дар твой... и пойди, прежде примиришься с братом твоим, и тогда приди и принеси дар твой». Всякий мой ближний имеет что-нибудь против меня: я виноват перед каждым, виноват за всех, это и есть бесконечная ответственность. Христос говорит: если ты идешь к Богу, захвати и ближнего своего, иначе Бог не примет тебя. Я хотел захватить его и не мог. Это мой ноуменальный грех, грех моего монофизитизма, моя вина без вины, и тем большая, что без вины. Тогда Бог послал мне страшный опустошенный взгляд и вслед за ним неслучайную случайность. Я вспомнил – не я вспомнил, Бог сказал мне:

у тебя есть ближний в большом мире, не **он** или **она** – **ты**, твоя дверь в жизнь. И я вернулся к моей двери в жизнь.

Я сказал, что и хорошее я сделал плохим. Да, я сделал хорошее плохим, и мне было плохо. Но могу ли я сказать, что было плохо? Я ли сам живу, сам от себя, сам всё делаю или всё совершает мною и через меня Бог? Если и волос с головы моей не упадет без Его воли, то что же совершается без Его воли? Кто Он – Творец всего видимого и невидимого, Вседержитель, абсолютный самодержавный Вседержитель или только демиург, только первопричина, неподвижный двигатель, к которому всё тянется? Тогда не живой Бог, а безличное божество, абстрактная идея – *causa sui*, ограниченная моей мнимой лживой свободой, моим грехом, виной моего греха. И кто я? Не горшок ли в руках горшечника, всё время спорящий со своим Создателем? Всё, что мне послал Бог, всё хорошо. Но мне плохо. И я пререкаюсь с Богом, сотворившим меня, как Иов, проклинаю день свой: погибни день, в который я родился, и ночь, сказавшая: зачался человек. День тот да будет тьмою, да не взирает на него Бог свыше, и да не воссияет над ним свет... Потому что ужасное, чего я ужасался, постигло меня; и чего я боялся, приходит ко мне. Нет мне покоя, и нет мне тишины, и нет мне отрады; настало смущение.

Настало смущение: выйдя из малого мира, но не порвав связь с ним, не осмелившись вступить в большой мир, я жил в погрешности, в грехе, препирался с Богом. Хорошо ли это или плохо? Но знаю ли я, что хорошо и что плохо? Мне плохо. Плохо ли, что мне плохо? Мне хорошо. Хорошо ли, что мне хорошо? Хорошо ли, что мне плохо, оттого что мне хорошо? Плохо ли мне, что мне хорошо, оттого что мне плохо? Я не знаю, ничего не знаю. Мы не знаем, о чем и как должно молиться. Сам Дух неизреченными воздыханиями ходатайствует за нас. Я знаю, что хорошо, когда Сам Бог говорит мне в Своем Священном Писании, когда я слышу *Testimonium Sancti Spiritus*. Господи, ночью я услышал Твои воздыхания за меня.

Я боялся расширения радиуса моей жизни. 17 августа 1934 года. Ты прорвал круг моей жизни, помимо моей воли расширил радиус моей жизни. Я написал тогда: вестники покинули меня, меня покинул Бог. Но Ты не покинул меня. Год жизни – так мне казалось – выпал. Но он не выпал. Бог расширил радиус моей жизни, хотя я и противился; бытности стало меньше. Но Бог не оставил меня.

Я не буду писать, как летом 1941 года вестники снова вернулись ко мне, как моя лестница Иакова, как Бог моей лестницей Иакова тащил меня к Себе, как 12 января 1962 года Он снова внезапным скачком расширил мой радиус жизни, как я потерял то, что называл стеклянным кораблем. Но бытность всё же оставалась. Она сократилась сильно, но оставался еще один уголок, экстенсивно ничтожный по сравнению с почти бесконечно возросшим радиусом жизни, интенсивно бесконечный уголок, где я имел еще место, где приклонить голову. 16 октября 1963

года я потерял и его, лестница Иакова стала моим жалом в плоть. Радиус жизни снова возрос: я не имел, где приклонить голову, моя комната стала пустой, опустошенной. И всё же я сохранил привязанность к четырем предметам в ней: двум кроватям и двум креслам. Мне казалось, они сокращают почти бесконечный, страшный в своей бесконечности радиус жизни. Это бытность: абстрактная, комната всё равно оставалась пустой, и всё же бытность, абстрактная бытность. Я искал убежища, защиты у Бога и всё же не смог освободиться от привязанности к уже опустошенной, пустой комнате.

Не буду писать и о том, как четыре года после этого я пытался прорвать свою греховную огражденность, искал ближнего, чтобы вместе радоваться и бояться сего славного и страшного имени Господа Бога нашего, как ничего из этого не вышло, не смог я прорвать своей греховной огражденности, и сами поиски, сам ближний стал для меня соблазном: оставался **он**, **она**, не было **ты**. Тогда 4 октября 1966 года Бог послал мне пустой невидящий взгляд. Чем он был так страшен мне? Взгляд, вернее, отсутствие взгляда у слепого может быть неприятно, но не страшно. Страшным было, что это именно был взгляд, видение, но видение, ничего не видящее. И еще страшнее стало, когда я понял, что это мой взгляд, мое видение, ничего не видящее. Я не мог избавиться от невидящего опустошенного взгляда, он преследовал меня днем и ночью, особенно перед сном. И утром, просыпаясь, я уже видел направленный на меня страшный, пустой, невидящий взгляд, мой пустой невидящий взгляд. Я стал писать «Видение невидения», чтобы избавиться от преследующего меня страшного невидящего взгляда. Вначале я пытался просто описать его, чтобы понять. Это была философская задача. Но этого было мало, мне надо было понять его. Тогда я вспомнил слова Христа: Я пришел на суд в мир сей, чтобы невидящие видели, а видящие стали слепы. Я стал думать о своей вине. Вина – понятие этического порядка. Но не только этического. Уже давно, еще в молодости, я разуверился в автономной этике. Автономная этика – скрытое, неявное, наиболее возвышенное, а потому наиболее лукавое философское и религиозное фарисейство. Яснее всего обнаружила мне это величайшая в истории философии гениальная ошибка Канта: чистая воля и категорический императив. Чистая воля – именно злая греховная воля, а категорический императив, если освободить его от лживо фальшивой возвышенности, сказать его просто, прозаически просто, окажется чистым фарисейством: поступай так, чтобы быть довольным собою, нравиться самому себе. Достоевский прав: если нет Бога, то всё дозволено. Поэтому возможна только теоцентрическая, теонормативная этика, основанная на вине без вины. Тогда этика – часть теологии. Таким образом, вторая задача была теологическая. Но никакая философия, никакая теология не может освободить меня от моей вины без вины, от страшного, невидящего, пустого взгляда, посланного мне Богом, только Бог может это сделать.

Третья, а вернее первая и главная задача – религиозная. Поэтому теоретические философские и теологические рассуждения в «Видении» прерываются молитвами.

Через два месяца Бог освободил меня от страшного невидящего взгляда: 4 декабря, как всегда, днем я вышел на улицу и вдруг увидел, что пустого невидящего взгляда уже нет. Но тень его осталась: она продолжала есть и опустошать меня. Еще полгода или немного больше я продолжал писать о том, что Бог открыл мне, послав пустой невидящий взгляд, но затем [я] не выдержал пустоты и космического одиночества и бросился к моей двери в жизнь – Бог бросил меня к моей двери в жизнь. Как это произошло, как привело меня это к 5.VI, наконец, к Пухолово, я писал в «Принадлежностях 8/10».

Теперь я хочу понять: сказать, зафиксировать то, что произошло со мною. Если я не сделаю этого, оно уйдет как тень.

Сотворив Адама, Бог сказал: нехорошо быть человеку одному, создам ему соответствующего помощника. Выйдя из детского мира и боясь вступить в большой мир, я сохранил связь с естественным соответствующим помощником – с моей лестницей Иакова. 16 октября 1963 года Бог убрал ее от меня, лестница Иакова стала моим жалом в плоть. Тем сильнее вела меня к Богу, тем ревностнее я обратился к главному помощнику – Богу. Теперь я должен сказать то, что считаю своим главным недостатком и грехом. Коэффициент «не как все» сам по себе не грех и не недостаток, может, даже достоинство. И также второй: я один и именно поэтому прав. Но у меня оба стали недостатком и грехом. Христос сказал: где двое или трое собраны во имя Мое, там буду и Я. С 16 октября 1963 года я пытался собираться вдвоем и втроем во имя его, я пытался вместе радоваться и вместе бояться сего славного и страшного имени Господа Бога нашего. Но из этого ничего не получилось. Я не мог прорвать своей греховной замкнутости, мой ближний оставался для меня **он**, не стал **ты**, мой ближний стал для меня камнем преткновения и соблазном. Почему? Когда он слишком близко подходил ко мне, я говорил ему: *poli me tangere*. Я говорил это и себе, скрывая себя от себя самого. Я говорил это даже Богу.

Христос сказал: первая заповедь – возлюби Господа Бога твоего всем сердцем, всей душой, всей силой и разумением своим. И вторая, не меньшая: возлюби своего ближнего, как самого себя. Обе заповеди, как и две природы в Христе, как лица Троицы, не слиянны и не раздельны. При их разделении умаляется первая заповедь, я говорил уже – это ересь несторианства: любовь к ближнему, не освященная верой, – эгоизм: личный, семейный, социальный, национальный или космополитический – гуманизм. При их слиянии умаляется вторая заповедь – она поглощается первой. Как при подавлении человеческой природы Христа Его Божественной природой и Сам Христос абстрагируется, так и в любом человеке при слиянии обеих заповедей

умалывается вторая – любовь к ближнему. Даже не в том смысле, что я не люблю его, не откажусь от него ради очень многого – ведь я могу отказаться и от очень многого не потому, что люблю своего ближнего, а потому что не дорожу этим многим, не люблю себя. Я увидел одну цель – Бога. Но в антропологическом монофизитизме не видел, не чувствовал своего ближнего. Я шел к Богу, но не мог захватить своего ближнего. Тогда потерял и Бога – Он оставил меня. Но и оставив меня, Он вел меня к Себе.

Моей лестницы Иакова уже не было, я шел один. Бог вел меня к Себе, я имел радость и страх, я хотел передать их своему ближнему и не смог. Почему? Потому что в сущности и не интересовался им: я не умел слушать, меня не интересовало, что он думает, чувствует, я сам не чувствовал его, я был замкнут своим грехом, виной своего греха, я был огражден от моего ближнего, замкнут самим собою. Тогда Бог и послал мне страшный невидящий взгляд. И я увидел, что огражден не только от своего ближнего, но и от самого себя, и от Бога.

Через год после того, как я увидел свой страшный опустошенный взгляд, случилась неслучайная случайность. Долго я не мог понять: что это – моя слабость, мой грех или мое оправдание и спасение? Я давно знал: «праведный жив верой», а не своей силой. Чем жить своей силой, если не хватает веры, лучше жить своей слабостью. До пустого невидящего взгляда я жил не только своей верой, а иногда и не столько своей верой, сколько своей силой, мне не хватало смиренномудрия. Я долго не мог закончить четвертой части Добавления к «Видению» – о смиренномудрии и молитве. Когда я закончил? В январе 1968 года, через несколько месяцев после того, как Бог послал мне неслучайную случайность. Он послал мне ее ради моей слабости и для моего спасения, тогда я понял смиренномудрие.

Ведь я не выбирал неслучайной случайности: она именно случилась, и я долго не мог понять, что случилось? Когда же понял – увидел: дар Бога мне: я не мог не принять его. Когда же принял – увидел, что желал его еще задолго до того, как понял, что желаю. Это было как бы предопределено. Не как бы – просто предопределено. Тогда и понял смиренномудрие: не судите, да не судимы будете.

После войны я много думал и писал. И всё же оставалось много суеты. Четырех из пяти друзей уже не было. Появлялись новые знакомства. Но общего дела, как с прежними четырьмя, не было. Не было и такого понимания. Поэтому разговоры часто бывали лишние, когда говоришь не потому, что не можешь не говорить, а потому, что можешь говорить. И это отвлекало от главного, что мне было оставлено и поручено. Это мой грех, моя вина, которую открыл мне опустошенный невидящий взгляд.

Дорогая Тамарочка, эта незаконченная исповедь, как ты понимаешь, посвящена тебе, и не только посвящена, но и написана для тебя, поскольку ты – моя дверь в жизнь. Название кажется мне сейчас

немного сентиментальным, но написано оно было после Пухолово в конце 1968-го, меня очень мучило, как и сейчас мучает, что я тебе не могу дать не только счастья, которого, как говорит Пушкин, вообще в мире нет, но хотя бы покоя и воли. Об этом я поговорю с тобой завтра. А сейчас я возвращаюсь к названию этой исповеди, которое мне не понравилось и тогда, когда писал ее.

На отдельном листке, очень неразборчивым мелким почерком я написал: если я сказал: ...неудавшаяся, как и моя жизнь и писания, то я не имел в виду внешнее положение в жизни, признание, успех, богатство. Всё это я не считаю удачей. Я имел в виду то, что сказал апостол Павел: хочу одного, делаю другое. Я хотел одного, делал другое. И даже когда желание другого побеждало, свершалось ли желаемое? И вот теперь, прожив столько лет, я стою в недоумении. Летом я записал: глупое положение, чудо, иероглиф – все три соединены: они возникают вдруг, разрывают обычный порядок жизни, разрывают детерминированную связь и неизвестно как пропадают. И вот вся моя жизнь предстает передо мною как одно глупое положение, как погрешность, как непонятный иероглиф, как чудо. Да, она была неудачна, я шел и оглядывался назад, я терпел крушения, я падал, но именно в падении я стоял прочно: потому что Бог держал меня. Моя неудача была удачей, чем чаще я ошибался, тем чаще Бог исправлял мои ошибки, возвращал меня на мой путь. Чем чаще я падал, тем прочнее стоял. Потому что это была уже не моя прочность, а Божья. И также в отношении к тому, что я писал. Я не написал многого из того, что предполагал написать, не завершил многого из того, что начал писать, а то, что написал, написал не так, как хотел написать. Но почему надо написать то, что предполагал написать, завершить то, что начал, написать так, как хотел написать? И не написал ли я и то, о чем и не думал писать? И я увидел в несовершенном – совершенство, в неисполнении – исполнение, в неудаче – удачу.

На этом и кончается этот отрывок, а также и вся неудавшаяся, написанная для тебя моя исповедь. Она имеет значение, во всяком случае, для меня и сейчас, особенно различие малого, большого и сверхбольшого мира. Из одного я вышел, а в другой по-настоящему я так и не попал: я остановился на моей двери в жизнь, то есть на тебе.

□1968-1975□

Стадии понимания

I. Можно выбрать одну вещь писателя, прочесть ее, подумать, изучить, например стихотворение А. Введенского, написать о ней одной, даже не зная других вещей автора, целый трактат. Потому что каждая вещь большого писателя – новый мир, созданный им, до некоторой степени автономный. Таким новым автономным миром будет, например, «Элегия» Введенского, и о ней можно написать целый трактат. Но тот, кто знает только «Элегию», еще не знает самого Введенского, не знает и его творчества, он знает только одно стихотворение, причем наименее характерное для него: в нем нет «звезды бессмыслицы» Введенского, во всяком случае, нет абсолютной неосмысляемой бессмыслицы: крайне усложненная метафора – еще не бессмыслица. Но тот, кто знает все сохранившиеся вещи Введенского, кроме «Элегии», тоже еще не знает Введенского. «Элегия» – исключение, но характерное для Введенского исключение.

Возьмем другое стихотворение Введенского: «Ковер Гортензия» («Мне жалко что я не зверь...»). Здесь есть и бессмыслицы иногда осмысляемые. Но и это стихотворение – исключение в творчестве Введенского: из всех его вещей оно наиболее лирично, в каком-то отношении наиболее личное. И написано оно почти без рифмы, белыми стихами, что у него тоже не бывает. Введенский сам называл «Ковер Гортензию» философским трактатом. Это не противоречит лиричности. «Ковер Гортензия» – лирический философский трактат. Но почему философский? Введенского интересует там то, что интересовало всех нас, то, что Л. Липавский и я назвали соседним существованием, «соседним миром». «Ковер Гортензия» пересекается с рассуждениями Липавского о соседних мирах, с моими «Вестниками». Может, поэтому Введенский и сказал мне: «„Ковер Гортензия“ – философский трактат, его должен был написать ты». Это не значит, что я мог бы написать его. Это значит, что там есть темы, которых касался и я. В этом смысле «Ковер Гортензию» мог бы написать и Липавский. И также и Хармс, и Олейников.

Лиричность и свободный стих отличают «Ковер Гортензию» от всех его других вещей. Это снова новый автономный мир, созданный поэтом, но тоже исключение в творчестве автора. Это исключение – характерное для Введенского, но кто знает только «Ковер Гортензию», еще не знает самого Введенского.

Возьмем другое стихотворение: «Сутки». Оно написано в диалогичной форме. Диалог вообще характерен и для Введенского, и для Хармса, но эта вещь написана в строго диалогичной форме: вопрос – ответ. Может, все вещи Введенского полифоничны, но «Сутки» –

наиболее полифоничны, – это строгий двухголосный контрапункт: один голос – вопросы, другой – ответы. Когда я говорю: двухголосный контрапункт – это не метафора. Во-первых, необходимо и возможно точно определить применение музыкального термина полифонии к литературе и особенно к стихам Введенского. Во-вторых, двухголосный контрапункт «Суток» я могу точно определить и доказать. Но это отдельная тема, пока же я советую просто прочесть подряд вопросы без ответов и так же ответы без вопросов.

Еще одна особенность отличает «Сутки» от всех других вещей Введенского: в них чувствуется покой, удовлетворенность, которых обычно в вещах его нет. И это стихотворение – исключение, и снова – характерное исключение. Кто знает только «Сутки» – еще не знает их автора, но кто не знает «Суток» – тоже еще не знает Введенского.

Одна из наиболее совершенных вещей Введенского – «Потец». Липавский считал ее вообще лучшей его вещью. Здесь уже полностью царствует «звезда бессмыслицы» – такого совершенного, ясного и в семантическом или морфологическом, и в архитектурном отношении построения «звезды бессмыслицы», такой строго логичной алогичности и полной неосмысляемой бессмыслицы у Введенского, может быть, нигде нет. В этом отношении и «Потец» является исключением в творчестве, правда не таким принципиальным исключением, как «Элегия», или хотя бы «Ковер Гортензия», или «Сутки», но всё же характерным. И еще в другом смысле: многие вещи Введенского могут быть названы мистериями-действиями. Это не подражание, не стилизация, а вполне современные мистерии, абстрактные драмы, абстрактный театр, созданный Введенским за 20–30 лет до Ионеско и Беккета. Правда, в некоторых (немногих) вещах он как бы отталкивается или пародирует русские действия, например речь царя в «Кругом возможно Бог» или в «Елке у Ивановых» сцена суда («Шемякин суд»). Но большей частью его мистерии-действия вполне оригинальны, самостоятельны и современны. И может быть, в наибольшей степени это относится к «Потец». «Потец» – мистерия-пантомима с краткими монологами и диалогами действующих лиц. Я уже сказал: вещи Введенского полифоничны. Добавлю: они музыкальны. Введенский и сам считал, что его вещи можно положить на музыку. На «Потец» можно написать музыку. Тогда это будет пантомима-балет с чтецом и певцами. В этом отношении и «Потец» является некоторым исключением.

На этом я останавлиюсь: если я буду продолжать и дальше перечисление вещей Введенского, то каждая его вещь окажется исключением в его творчестве, исключением характерным и необходимым для понимания Введенского.

Отношение к каждой вещи автора как к новому самостоятельному миру я назову первой стадией понимания. Но для полного понимания автора и его творчества она недостаточна.

Понимание и исследование начинается, может, даже с формального структурного анализа отдельной вещи, как автономного мира. Но затем я должен перейти к другой вещи, к другому автономному миру. Тогда я ищу мир более широкого диапазона или радиуса: автономный мир многих автономных миров. Это уже вторая стадия понимания.

II. На второй стадии тоже есть несколько ступеней.

А. Я могу исследовать творчество автора, например Введенского, по жанрам:

Явно драматургические вещи, например «Елка у Ивановых».

Почти явно драматургические, например: «Кругом возможно Бог», «Очевидец и крыса», «Потец», «Некоторое количество разговоров».

Неявно внутренне драматургические – их много.

Скрытая драматургия, диалогичность.

Повествовательные.

Лирические.

Б. Можно объединить близкие по жанру и характеру, например «Приглашение меня подумать» и «Гость на коне».

В. Периодизация творчества автора. Для Введенского это:

1. «Парша на отмени» и до 1925, скорее, ближе к 1922 году.
2. 1925–1928 годы.
3. 1929–1930 годы.
4. 1931–1933 годы.
5. Зима 1933/ 1934 года. «Ковер Гортензия».
6. С 1936 года.

Объединяя некоторые автономные миры в один новый автономный мир, затем новые автономные миры в еще более широкий автономный мир, я перехожу, в конце концов, к наиболее широкому автономному миру всего творчества Введенского в целом. В этом наиболее широком и полном автономном мире, состоящем из автономных подмиров, из которых каждый снова состоит из отдельных подмиров, я нахожу некоторые общие и частные особенности, отношения и связи миров и подмиров Введенского, которые помогают мне лучше и глубже понять и почувствовать каждое отдельное стихотворение. Но каждое из них написано Введенским – тем же самым Введенским, тем же самым в различном. Поэтому, чтобы понять и почувствовать одно стихотворение, я должен понять и почувствовать все его стихотворения, всё его творчество в целом. И здесь возникает ряд вопросов.

Понять и почувствовать:

- а) каждый жанр в отдельности;
- б) стихотворения определенного периода;
- в) общую связь жанров и периодов.

При этом окажется, что не только для понимания последующих периодов надо понять предыдущие, но еще в большей степени для

понимания ранних стихов надо понять поздние, именно поздние стихотворения дают ключ к пониманию ранних. Объясняется это особенностями его творчества. У Шёнберга, например, и особенно у Скрябина развитие творчества идет в направлении и внешнего и внутреннего усложнения, у Введенского – не так.

Введенский до самого вынужденного конца не отказался от «звезды бессмыслицы». Она всё время углубляется, но ее форма проясняется. Его вещи со временем делаются всё глубже и сложнее – именно «звезда бессмыслицы» углубляется, но одновременно проясняется, стиль и характер вещи становится настолько ясным, прозрачным, что абсурд, алогичность, бессмыслицу я чувствую, как мое, именно мое алогичное, абсурдное существование, я уже не вижу их алогичности. Наоборот, логичность, как показывает мне Введенский, – это что-то абсолютно чуждое мне, внешнее, сама логичность, сама логика Аристотеля начинает казаться мне величайшим абсурдом. Введенский раз сказал: «Я не понимаю, почему мои вещи называют заумными, по моему, передовица в газете заумна». Это не значит, что абсурд, бессмыслица относительно. Бессмыслица – абсолютная реальность, это Логос, ставший плотью. Сам этот личный Логос алогичен, так же как и Его вочеловечение. Абсурд, бессмыслица – абсолютная реальность и так же, как Благая весть, – не от мира сего. Вещи Введенского – не от мира сего, Божественное безумие, посрамившее человеческую мудрость. Но все мы пали в Адаме, все мы еще разумны, мы можем только в исключительных случаях прорывать нашу разумность – приобщиться к Божественному безумию.

Может показаться, что я отвлекся в сторону. Это не так. Надо понять бессмыслицу Введенского, логику алогичности. Само это соединение слов бессмысленно. Ведь алогично именно то, что не логично. Бессмыслица – это то, что не имеет смысла, то есть непонятно. Фихте как-то сказал: надо понять непонятное как непонятное. Введенский сказал бы: не понять непонятное как непонятное. Он и говорил: по-настоящему понять – это значит не понять.

И всё же алогичность имеет свою логику – алогичную логику. Но эта логика для нашего павшего в Адаме разума всегда будет алогичной, не относительно, а абсолютно алогичной – *docta ignorantia* (Николай Кузанский), безумие для разума.

И всё же надо и можно формально определить эту логичную алогичность, или алогичную логичность, или, еще правильнее, алогическую логику алогичности. Эта тема очень большая и выходит за пределы моей темы, я только намечу возможности решения или подхода к этой задаче.

1. Нет никакого непрерывного перехода от нашей человеческой мудрости – логики к Божественному безумию – к алогичности и алогичному Логосу. Само понятие алогичного Логоса уже алогично. Может, это первообраз всякой бессмыслицы – не от мира сего. Но мы

пока живем в мире сем, и у нас нет никакого другого языка, кроме языка общих понятий – языка мира сего. У нас нет никакой возможности перейти от мира сего, от человеческой мудрости к Божественному безумию, и всё же мы совершаем этот переход. Мы совершаем его в жизни, но не непрерывно, а скачками. Каждый из нас совершает его ежедневно, но не сознавая его алогичности. Поэт, философ совершают его сознательно.

Ни один человек не думает по правилам Аристотелевых силлогизмов или по правилам современной математической или какой угодно другой логики. И ошибаясь, ни один не совершает тех ошибок, которые зафиксированы в классической или современной логике. Я думаю, чаще всего человек ошибается в жизни, следуя логике, совершает ошибку правильного рассуждения. Не ошибается же, совершая логические ошибки. И поэт, философ, поэтическая философия или философская поэзия открывают нам это: ошибку правильного рассуждения и правильность ошибочного нелогического рассуждения.

Я сказал: нет никакого непрерывного перехода от логики к алогичности; нет никакого осмысления бессмысленности. И в то же время для нас, смертных грешников, нет никакого другого языка, кроме языка общих понятий, языка мира сего.

Алогичность, абсурд, бессмыслица – понятия семантические. Можно сказать так: бессмыслица – слово, которое, не обозначает то, что оно обозначает. В некоторых случаях, а может и всегда, можно еще добавить: и именно не обозначая то, что оно обозначает, или обозначая не то, что оно обозначает, оно обозначает именно то, что оно обозначает. Это обозначение применимо к величайшей бессмысленности, может, к первообразу всякой бессмысленности – к Богочеловеку. Бог, именно как Бог, стал не Богом, а человеком – Иисусом, Сыном Марии и, как думали, Иосифа; и именно как человек – Иисус, Сын Марии, – Он был не человеком, а Богом.

Эта бессмыслица такая же семантическая бессмыслица, как и приводимый в логике пример абсурда: круглый квадрат. Бессмыслица по понятию семантическая категория, разница только та, что круг и квадрат существуют только в мысли, а Бог и человек – вне мысли, человек и есть тот, кто мыслит и круг, и квадрат, и противоречивое понятие себя самого – человека, мыслящего и круг, и квадрат, и себя самого, думающего о себе самом и о Боге, создавшем его. Поэтому и различаются бессмыслицы чисто семантические и семантически экзистенциальные. Они различаются не формально, а только по содержанию.

Возвращаюсь к Введенскому. Я не предлагаю общих правил или методов анализа бессмыслицы в его произведениях, только некоторые частные советы:

1. Классифицировать и исследовать приемы и способы алогического соединения понятий в предложения.

2. Классифицировать и исследовать алогичные сюжеты или темы. В «Серой тетради» Введенский пишет: «И сейчас у меня нет сюжета или темы в моих вещах, потому что сюжет в них бессмысленный». Это напоминает слова Шёнберга: серия – не тема, а одновременно и меньше и больше темы. – То же и у Введенского.

3. Найти связь алогичности с тем, что он говорил еще в 20-е годы: меня интересуют три темы: время, смерть, Бог.

Изучение алогичности начинается уже на первой ступени, на чтении и понимании его отдельных произведений.

Но Введенский был не один. Нас было пятеро. Для более полного чувствования и понимания Введенского надо обратиться еще к четырем авторам.

III. Это уже третья стадия понимания. О ней я скажу только вкратце, вопрос о взаимодействии нас, пятерых, очень большой. Я уже сказал, что каждое стихотворение Введенского – новый сотворенный им автономный мир. Но он сотворил не один мир. Каждый из его автономных миров – подмир более широкого мира – стихов определенного жанра, характера или периода. И каждый из этих автономных миров – подмир еще более широкого мира – мира всего его творчества. Но и этот мир – подмир мира пяти авторов, близких друг другу, часто общавшихся на протяжении более пятнадцати лет, а трое из них (Введенский, Липавский и я) – более двадцати лет. Можно найти много связей, пересечений того же самого в различном в творчестве этого мира пятерых. Но сейчас меня интересует другое: оно связано с третьей стадией понимания, но также и со второй, и с первой.

В одной из своих книг в примечании Риккерт пишет: «Критик задает такой вопрос: „А верит ли сам Риккерт в то, что он утверждает?“» Риккерт отвечает: «Этот вопрос неприличный. Предполагается, что каждый ученый – порядочный и честный человек и верит в то, что утверждает». Так вот, я думаю: в некоторых случаях необходимо задавать неприличный вопрос, и прежде всего себе самому. В самых важных для человека вопросах он именно нечестный человек: искренно лжет или лживо искренен, и апостол Павел сказал: «...всякий человек лжив...» (Рим. 3:4).

Евангелие реально задает этот вопрос каждому человеку: ты говоришь, что веришь в Бога. Действительно ли ты веришь в Бога?

Надо различать догмат, исповедание веры, утверждение о вере и саму веру. Никакой догмат веры, никакое признание истинности догмата веры еще не есть вера, живая вера, когда я честно могу сказать: жив Господь, жива душа моя. Нельзя смешивать веру в догмат, пусть самый истинный, веру в веру в Бога и веру в Бога.

Творчество Введенского, как и всех нас, пятерых, поэтически-философско-религиозное. Значит, и к Введенскому применим неприличный вопрос. Глупые, тупые и злые люди убили Введенского, мы не можем уже задать ему этот вопрос. Да он и не задается так

просто и прямо. Кьеркегор говорил: в религиозных вопросах невозможна прямая речь, только косвенная. Может, вообще алогизм только формально высказывается прямо, например в одновременном утверждении двух контрадикторно или контрарно несовместных предложениях. Но сейчас меня интересует другое. Введенский был человек, то есть ел, пил, спал, зарабатывал деньги писанием большей частью ненужных ему детских стихотворений, ухаживал за женщинами, играл в карты. И тот же самый Александр Иванович Введенский вдруг отрешался от всех дел, практических и интересных, усаживался в углу на стуле, подложив на колени книгу, на книгу бумагу – потому что своего письменного стола у него никогда не было, – и писал стихи, за которые ему не только не платили деньги, наоборот, за которые тупые и злые люди убили его. Но ведь это тот же самый Введенский. Правда, еще Пушкин сказал: «Пока не требует поэта...» Но сейчас наступили времена, когда для нас особо живо экзистенциально встал неприличный евангельский вопрос: веришь ли в то, во что ты утверждаешь, что веришь? Введенский в своих вещах и, я думаю, все мы всё время задаем этот неприличный вопрос, и прежде всего самим себе.

Вопрос этот задается в самой глубине человека, в глубине, которую и он сам точно не знает, только подозревает, и когда он задается другому человеку или обращается к его творчеству, то предполагается проникновение в самую тайную, скрытую глубину его, в его, как говорил Кьеркегор, абсолютную субъективность. Никакая самая искренняя исповедь не может вполне вскрыть абсолютную субъективность, часто эта исповедь бывает лживой искренностью или искренней ложью; абсолютная субъективность очень часто не в том, что говорит человек, а скорее в том, чего он не договаривает, что желает открыть, но еще больше скрыть, что открывает скрывая и скрывает открывая. Это тайна, данная каждому человеку, и как тайну ее можно открыть только скрывая и скрыть открывая. Но я уже давно перешел к четвертой стадии понимания.

IV. Понимание абсолютной субъективности, поскольку это связано с наиболее глубокими сокровенными религиозными вопросами, и непосредственно не зависит от теологических догматов, но выходит за пределы теологии, я назвал метатеологией. Очевидно, что метатеология может включать в себя и теологические, и антропологические, и теономно- или теоцентрически-антропологические вопросы. Поскольку в применении к литературе я не знаю такого учения – лакейские подглядывания увлечений, связей и романов известных писателей не имеют никакого отношения к метатеологии, – я приведу только некоторые примеры.

Я слышал самые неожиданные и глупые толкования произведения Введенского «Куприянов и Наташа». Я хорошо знаю и люблю эту вещь и всегда понимал ее как философско-теологический трактат,

изложенный в поэтической форме. Т. Липавская, первая жена Введенского с 1920 по 1931 год, дала мне ключ к более глубокому пониманию этой вещи. Она сказала: Введенский был безбытным, эта вещь – прощание с бытом и чувством. Теперь я иду дальше в этом же направлении. В личной жизни до 1931 года Введенский не отказывался от эмоций, от чувства. В то же время и тогда у него уже было некоторое расхождение с жизнью, с бытом. Он никогда, кажется, не имел своего письменного стола. Он сам говорил, что любит жить в гостиницах, то есть не дома. Он не имел дома, «не имел, где приклонить голову», по существу, и тогда уже он в жизни был путником – *viator*. И всё же в интимной жизни он был и нежен, и ревнив, у него было чувство. В стихах же того времени отношение к чувству ироническое: ostranenie и otstranenie. Только после 1931 года, то есть после разрыва с первой женой, у него начинает появляться поэтический интерес к чувству. В «Куприянове и Наташе», написанной, по всей вероятности, в 1931 или 1932 году, он прощается с чувством, но это прощание с чувством в жизни было одновременно пробуждением поэтического интереса к чувству, воплощенного в более поздних произведениях: «Очевидец и крыса», «Четыре описания», «Ковер Гортензия»...

□1969□

39

Ноуменальная любовь (в отличие от естественно-эмоциональной)

Если я совершаю хороший поступок по долгу, то есть в результате свободного выбора, я чувствую некоторое самоудовлетворение, то есть самодовольство, потому что я сам совершил его и горжусь этим. Если я совершил хороший поступок из дружелюбия, или из жалости, или по душевности, вообще по чувству, то и здесь я имею некоторое эмпирически приятное ощущение, и если меня похвалят за мое дружелюбие, или душевность, или за такую чувствительность, то мне это будет приятно. Но если я совершил хороший поступок из любви, о которой говорит ап. Павел, в инстинкте любви, из любви, которая «не превозносится, не гордится, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, всё покрывает, всему верит, всего надеется, всё переносит», тогда нет ни самоудовлетворения – самодовольства, ни сентиментально чувствительной приятности, и если меня похвалят за этот поступок, мне делается даже неприятно, как будто меня похвалили за дело, совершенное не мною, а кем-то другим, я чувствую себя невольно самозванцем, потому что я точно знаю, что и не я совершил этот поступок, он совершен через меня, но не мною, и в то же время не могу объяснить другим людям, мои объяснения покажутся

каким-то кокетством, любованием своими мнимыми достоинствами. В таких случаях остается только молчать, может быть глупо улыбаясь, чувствуя ложное положение.

Эту любовь, о которой говорит ап. Павел, я называю ноуменальной любовью. Вот отличие ноуменальной любви от эмоциональной. Когда Христос спросил учеников Своих: а вы за кого почитаете Меня? Петр ответил: «Ты Христос, Сын Бога живаго». Тогда Иисус сказал ему в ответ: блажен ты, Симон, сын Ионин, потому что не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец мой, сущий на небесах. Христос не похвалил Петра, потому что не плоть и кровь открыли ему, то есть не сам Петр что-то узнал и сделал, а Бог открыл ему, это был дар от Бога – *gratia gratis data*. Потому Христос и сказал: блажен ты. Блажен, так как получил дар от Бога. И когда Петр и вообще первые христиане шли на смерть ради Христа, они не считали это своей заслугой, а наоборот – даром от Бога, Бог призвал их, и они благодарили Его за это: «нет больше той любви, как отдать жизнь свою за ближнего своего». Но эта любовь не заслуга человека, а дар от Бога, дар, даром даваемый.

Когда же Христос тоже на пути в Кесарию Филиппову начал открывать ученикам Своим, что Ему предстоит много пострадать, «быть убиту и на третий день воскреснуть», Петр пожалеет Христа по-человечески, то есть душевно, и, «отозвав Его, начал прекословить Ему: Будь милостив к Себе, Господи, да не будет этого с Тобою. Христос же, обратившись, сказал Петру: отойди от Меня, сатана, ты Мне соблазн; потому что думаешь не о том, что Божие, но что человеческое» (Мф. Гл. 16).

В жизни, в отношениях между людьми эмоциональная и ноуменальная любовь часто соприкасаются настолько близко, даже проникают друг друга, что отделить одну от другой почти невозможно. И всё же они отделяются, и участники ноуменальной любви если не знают это, то чувствуют, что здесь говорит не только плоть и кровь, чувствуют, что «где двое и трое собрались во имя Мое, там буду и Я». Имя Его не должно быть обязательно сказано словами, оно ощущается как абсолютное в ноуменальной любви, вечное, бесконечно превосходящее всякую плоть и кровь, всякую временность. Это та любовь, которая «никогда не перестает (то есть вечная. – *Я. Д.*), хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится» (I Кор. 13:8). Это любовь, освященная верой.

□1960-1970-е□

Примечания

Творческое наследие Я. С. Друскина велико по объему и чрезвычайно разнообразно.

Всё им написанное с примерно 1927 года по конец 1970-х годов хранится в его личном архивном фонде (Фонд 1232. Описи 1 и 2) в Российской национальной библиотеке: оригинальные философские и религиозно-философские сочинения; выписки из произведений многочисленных философов, перерастающие порой из конспектов в комментарии и в конце концов в собственные сочинения Друскина; музыковедческие работы; исследования творчества одного из его друзей 1920–1930-х годов писателя А. И. Введенского; комментарии к произведениям другого его приятеля тех же лет Д. И. Хармса. Всего более пятисот разнообразных сочинений, написанных Друскиным в течение полувека жизни – интеллектуальной и творческой.

Лишь две работы Друскина были опубликованы при его жизни: написанное в соавторстве с братом, музыковедом М. С. Друскиным, сочинение «„Страсти по Матфею“ И. С. Баха» (Л., 1941) и в переводе на украинский язык исследование «Про риторичні прийоми в музиці Й. С. Баха» (Київ, 1972).

Остальное его наследие стало, мало-помалу, публикациями отдельных сочинений, являться на свет с середины 1980-х годов: в Германии, США и, наконец, в Советском Союзе, затем в России.

Самые емкие публикации избранных сочинений Друскина к настоящему времени: «...Сборище друзей, оставленных судьбою»: А. Введенский, Л. Липавский, Я. Друскин, Д. Хармс, Н. Олейников: «чинари» в текстах, документах и исследованиях: в 2 т. (два издания: М., 1998 и 2000) – здесь сочинения Друскина в т. 1 на с. 549–911; *Друскин Я.* Лестница Иакова: Эссе, трактаты, письма. СПб., 2004.

(Нельзя в скобках не отметить сборника произведений Друскина, вышедшего в Вашингтоне в 1988 году: *Друскин Я.* Вблизи вестников / сост., ред. и Предисловие [так! – В. С.] Г. Орлов. Это издание представляет собой тематические подборки извлеченных составителем, без указания источников, фрагментов дневников и некоторых работ Друскина. Наряду с этим тексты Друскина воспроизведены текстологически чрезвычайно небрежно. Таким образом, описываемое издание не может считаться адекватным воспроизведением работ философа.)

Публикация сочинений Друскина – непростая текстологическая проблема. Как отмечено во вступительной статье, он, только закончив работу (как правило, с многочисленной правкой), принимался тотчас ее подобным образом переписывать, внося исправления, разнообразные дополнения; затем по прошествии скольких-то лет возвращался к написанному тексту, снова его переделывал – и так по несколько раз в

течение последующего времени. Можно сказать, что Друскин на протяжении жизни создавал серию черновых (правленных) редакций одних и тех же работ – число таких велико.

Многие темы, обсуждавшиеся и исследовавшиеся Друскиным, переходят из одной его работы в другую. В примечаниях такие повторяющиеся темы не отмечаются всякий раз. Их можно проследить в настоящем издании по Предметному указателю.

Упоминаемые в настоящем томе имена (во вступительной статье, текстах Друскина и в примечаниях к ним) сведены в аннотированный Указатель имен.

Произведения Друскина публикуются, как правило, в версии, наиболее близкой ко времени их создания. Авторские пунктуация и орфография в некоторых случаях сохранены.

Все тексты сверены с автографами; в сравнении с прежними публикациями внесены необходимые исправления; уточнены датировки. Некоторые произведения публикуются впервые.

Список сокращений

Александров – Александров А. Конспекты бесед с Яковом Друскиным (1966–1969) // ЦГАЛИ СПб. Ф. 678. Оп. 1; с указанием соответствующих листов рукописи.

Даниил Хармс глазами современников – Даниил Хармс глазами современников: Воспоминания. Дневники. Письма. СПб.: Вита Нова, 2019 (2-е изд. 2021).

Дневники 1999 – *Друскин Я.* Дневники. СПб.: Академический проект, 1999.

Дневники 2001 – *Друскин Я. С.* Перед принадлежностями чего-либо: Дневники: 1963–1979. СПб.: Академический проект, 2001.

Лестница Иакова – *Друскин Я. С.* Лестница Иакова: Эссе, трактаты, письма. СПб.: Академический проект, 2004.

Липавский – *Липавский Л.* Исследование ужаса (2-е изд.). М.: Ад Маргинем Пресс, 2024.

РНБ – Отдел рукописей Российской национальной библиотеки. Фонд 1232 (Друскин Я. С.); с указанием номера описи и единицы хранения.

«...Сборище друзей» – «...Сборище друзей, оставленных судьбою»: А. Введенский, Л. Липавский, Я. Друскин, Д. Хармс, Н. Олейников: «чинари» в текстах, документах и исследованиях: в 2 т. М., 1998 (2-е изд. 2000).

1 Соседний мир

Впервые: «...Сборище друзей». С. 663.

В автографе в заглавии край листа на месте слова «мир» оборван; безусловно восстанавливаем его. Перечитывая впоследствии текст, Друскин надписал над ним: «1928 (или 27) апрель».

В 1970-е годы Друскин написал небольшую заметку «О двух терминах Л. С. Липавского», в которой отметил, что термин «соседний мир» (наряду с «вестником») ввел в интеллектуальный обиход Липавский: «В отличие от „однозначных“ терминов, содержание которых „вполне исчерпывается их определением“, термины „соседний мир“ (как и „вестник“) многозначны, их понимание и толкование выходит за пределы их определения» (РНБ. Опись 2. № 240. Л. 1). О «соседнем мире» см. в последующих текстах Друскина в наст. изд. и по Предметному указателю.

2 Суббота

Впервые: «...Сборище друзей». С. 666.

Заглавие и содержание текста отсылают к традиционному еврейскому празднику – Шаббат. См. далее на ту же тему: «Песнь о субботе».

3 Душевный праздник

Впервые: «...Сборище друзей». С. 655–658.

Написанный фрагментами первоначальный черновой автограф Друскин дважды переписал в 1960-х годах, внося всякий раз новые изменения (редакции). Здесь публикуется контаминация таких редакций.

Летом 1936 года Друскин сообщал в письме Т. А. Липавской: «Вчера у меня был Лёня [Л. С. Липавский. – В. С.] и напомнил мне мои слова. Однажды я решил стать добрым и хорошим и пробовал быть таким целую неделю, но ничего не вышло. Когда я увидел, что ничего не выйдет, я сказал: кончился мой душевный праздник» (Даниил Хармс глазами современников. С. 93).

Друскин придавал большое значение настоящему тексту. Это следует не только из тоекратного переписывания его на протяжении сорока примерно лет. Он то и дело вспоминает «Душевный праздник» в разных контекстах в своих дневниковых записях 1951, 1967, 1969 годов (см.: наст. изд., т. 2; также: Дневники 1999 и Дневники 2001 – по Указателям сочинений Я. Друскина).

С. 21. ...«На что человеку целый мир...» – парафраз слов: Мф. 16:26 и Мк. 8:36.

Иерография – предложенная Липавским Друскину совместная лингвистическая работа по составлению своеобразного исследования иерархии слов, их происхождения и значений. Отчасти такой работой стала «Теория слов» Липавского (см. Липавский. С. 221–315).

«Закон и первоначальное» – эта работа Друскина не сохранилась.

...касался крючка 4, 8 или 16 раз – у Друскина было суеверное отношение к некоторым числам.

С. 22. *...Шурин пример с чудом* – Шурой Друскин называет Введенского; неизвестно, о каком «чуде» идет речь.

...примат практического разума – вероятно, аллюзия на заглавие работы И. Канта «Критика практического разума» (1788).

С. 23. *...как в стеклянном корабле* – см. далее, примеч. к с. 518.

С. 24. *Фабзавуч* – с 1918 года при производственных предприятиях советская власть организовала школы, в которых молодежь четырнадцати – восемнадцати лет получала общее и соответствующее профессиональное образование; Друскин работал в таких школах (см. далее его работу «Учитель из фабзавуча» а также вступит. статью и Хронику жизни Друскина).

...У штаба – Друскин употребляет историческое наименование Главного штаба (так с начала XIX века; располагается напротив Зимнего дворца), в котором с 1918 года находится штаб Ленинградского военного округа.

4 Песнь о субботе

Впервые: «...Сборище друзей». С. 665.

Ср. выше, текст 2.

С. 25. *...грань двух столкнувшихся ничто* – см. далее: «Щель и грань».

5 Существуют ли другие люди помимо меня?

Впервые: «...Сборище друзей». С. 705–725.

Публикуется по черновому автографу с многочисленной правкой; с исключением фрагмента, место которого в тексте невозможно определить.

6 Рассуждение о двух во всём одинаковых вещах

Впервые: «...Сборище друзей». С. 671–675.

С. 43. *...окрестности вещей* – так называется работа Друскина (см. далее в наст. изд.).

7 Щель и грань

Впервые: «...Сборище друзей». С. 680–689.

Друскин написал более пяти вариантов настоящего произведения и множество набросков. Впоследствии Друскин приводил разноречивые датировки текста, но очевидным подтверждением того, что он написан в конце 1920-х годов, служит начало датированного 22 декабря 1929

года его произведения «Сдох мир»: «И вот после долгого перерыва снова вернусь к грани» («...Сборище друзей». С. 696; весь текст: С. 696–700).

Друскин придавал большое значение «Щели и грани» – об этом свидетельствуют его чрезвычайно многочисленные автокомментарии и авторефлексии на протяжении 1940–1960-х годов (см. наст. изд., т. 2; Дневники 1999 и Дневники 2001 – по Указателям сочинений Я. Друскина).

С. 49. *...ищу формулу неба* – своеобразная «формульность» присуща многим работам Друскина; об этом свидетельствуют прежде всего заглавия его сочинений: «Формула Федона» (см. далее в наст. изд.), «Трактат Формула Творения» (РНБ. Опись 2. № 207–218), «Формула несуществования» (РНБ. Опись 2. № 131–134), «Формула уныния» (РНБ. Опись 2. № 151–155) и др.

8 «Боже дай избавления...»

Впервые: «...Сборище друзей». С. 666–667.

Между фрагментами I и VIII в автографе пропуск, обозначенный в публикации: □...□.

9 Формула Федона

Впервые: «...Сборище друзей». С. 659–660.

Публикуется по автографу с правкой. Друскин включил этот текст в написанное в 1932–1933 годы сочинение «Разговоры вестников» (после фрагмента «Вестники и их разговоры»: см. далее в наст. изд.). Однако, судя по тому, что Друскин впоследствии дважды переписал «Формулу Федона», потом специально перечитывал этот текст, он считал его самостоятельным произведением.

В 1963 году Друскин в беседе с филологом А. А. Александровым так прокомментировал эту работу: «О „Формуле Федона“. В молодости мне казалось, что у Платона два языка: для посвященных и общий. Я хотел перевести эзотеризм Платона. „Формула Федона“ – попытка расшифровки языка Платона. Но сейчас я не понимаю, не то это действительно расшифровка, не то вещь самостоятельная и Платон для нее только повод» (Александров. Л. 38–38об.).

Заглавный персонаж – Федон – ученик Сократа в платоновском диалоге «Федон». Он излагает рассуждения Сократа о переходе противоположностей друг в друга, в частности о переходе души после смерти тела в иное – бестелесное – состояние и о бессмертии души (ср. заключительные слова произведения Друскина: «...а душа бессмертна»).

10 Псалом

Впервые: «...Сборище друзей». С. 660.

В этом тексте Друскин подражает псалмопевцу Ветхого Завета Давиду. Однако в отличие от «Псалма» Друскина, имя Иисуса Христа в псалмах Давида, несмотря на разнообразные пророчества о Мессии, не произносится.

11 Мир перед Богом

Впервые: «...Сборище друзей». С. 740–750.

Сохранилось несколько вариантов этой работы; тотчас после написания Друскин дважды ее переписал; в 1950 году переработал и снова возвращался к ее переработке в последующие годы. В 1960-х годах Друскин так отрефлексировал систематическую, на протяжении десятилетий, попытку переписать текст: «Однажды я стоял ночью у открытого окна. Это было летом, кажется, в 1930 г., а может быть, и 1931 г. И я увидел то, что здесь написано в самом начале. А всё, что написано дальше, как бы заключено в этом начале – в том, что я увидел. Поэтому исследование „Мир перед Богом“ – исследование о начале. Мне хотелось написать точно то, что я увидел; но записанное начало меня не удовлетворило. Тогда я записал снова; но и это меня не удовлетворило, оно не было точным» (РНБ. Опись 2. № 116. Л. 42).

В 1967 году Друскин вспоминал, что читал Хармсу эту работу (Даниил Хармс глазами современников. С. 88).

Публикуется самый первый – аутентичный – вариант работы.

Пункт 141 Друскин пронумеровал дважды – этот сбой нумерации в настоящей публикации исправлен.

12 Разговоры вестников

Впервые фрагмент: Равноденствие. М., 1989. № 1 (2). Полностью: «...Сборище друзей». С. 758–811.

Друскин написал несколько обширных, разной степени полноты, вариантов настоящей работы, из которых публикуется наиболее, на наш взгляд, полный.

Первая часть заглавия – «Разговоры» – отсылает прежде всего к записям Липавским на протяжении 1933–1934 годов бесед разнообразного содержания с участием Друскина, Хармса, Введенского и других; сводному тексту этих записей Липавский придал наименование «Разговоры» (текст и примечания, соответственно: Липавский. С. 323–446; 471–484).

Второму слову заглавия – вестники – Друскин многократно на протяжении нескольких последующих десятилетий давал разнообразные интерпретации. Одна из последних, примерно середины

1970-х годов: «Соседняя жизнь, соседний мир – темы, интересовавшие Липавского: мы живем в мире твердых предметов, окруженные воздухом, который воспринимаем как пустоту. Как ощущает себя полужидкая медуза, живущая в воде? Можно ли представить себе мир, в котором есть различия только одного качества, например температурный мир? [...] Однажды Липавский даже предложил имя для существа из такого воображаемого мира: вестник (буквальный перевод греческого слова ἄγγελος). Но с Ангелами вестники не имеют ничего общего. Вестники именно существа из воображаемого мира, с которыми у нас, может быть, есть что-то общее, может, они даже смертны, как и мы, и в то же время они сильно отличаются от нас. У них есть какие-то свойства или качества, которых у нас нет» («...Сборище друзей». С. 60–61).

Об этом тексте и разных интерпретациях Друскиным термина «вестники» см. наст. изд., т. 2; также: Дневники 1999 и Дневники 2001.

Настоящая работа содержит комплекс мотивов, общих для Друскина и его собеседников: равновесие (см. также недатированную работу Друскина на эту тему: «Полное равновесие – мертвое: пустота и ничто...»: РНБ. Опись 2. № 396; и обширные черновые заметки 1970-х годов: РНБ. Опись 2. № 242); небольшая погрешность; мир; время; мгновение; это и то (см. также черновые автографы работ Друскина «Исследование об этом и том» – РНБ. Опись 2. № 68 и «Совершенный трактат об этом и том» – РНБ. Опись 2. № 63 и 113); вещи и их окрестности (см. в наст. изд. работу Друскина «Окрестности вещей»). См. об этой общности мотивов также во вступит. статье к наст. изд.

Главу «Вестники и их разговоры» Друскин прочитал в сентябре 1933 года в присутствии – по его позднейшим воспоминаниям – Липавского, Хармса и Заболоцкого: «Я. С. [Друскин] прочел „Вестники“. Л. Л[ипавскому] она очень понравилась. С незначительной грустью подумал Л. Л., что, хотя он и дал название и тему этой вещи, написать ее он бы не мог. Л. Л.: Это искусство, но это и истина. Почему так не может быть? Мы отвыкли от поэтических исследований. Между тем, писали же когда-то поэмы – руководства по огородничеству. Потому что исследование и взращивание овощей казалось тогда прекрасным... Напрасно, однако, ты не упомянул о сне вестников. Кроме того, исследование всё же не дает ясного, осязаемого представления о том, о чем говорит. Нет перехода, цепочки, от обычных представлений к необычным. Впрочем, это мне кажется всегда о всех произведениях, что они останавливаются там, где должны были бы начаться» (Липавский. С. 337).

Три первые части работы пронумерованы, последующие – без нумерации, но с нумерацией подглавок в соответствующих главах.

13 Классификация точек

Впервые: Логос. М., 1993. № 4. С. 97–99.

Сохранились два равноправных варианта настоящей работы, которые Друскин написал почти одновременно (оба с правкой). Публикуется один из вариантов.

В начале 1934 года Друскин прочитал настоящую работу Липавскому и Олейникову. Последовало обсуждение: «Л. Л[ипавский]: Мне не нравится математизированный стиль, стремление заключить в формулы. Точнее от этого не становится, а чувствуется какое-то самодовольство; вот как чисто сделано и лаконично, а если трудно понять, так мне дела нет до читателя. Н. М. [Олейников]: Нет, формулы, по-моему, правильный путь. Я. С. мешает поэтичность. Науку и искусство не спутать» (Липавский. С. 400–401).

С. 125. ...*«окрестностях вещей»* – см. далее в наст. изд.

14 Движение

Впервые: Логос. М., 1993. № 4. С. 99–101.

С. 128. ...*вещи не существует до названия* – ср. в Быт. 2:19–20; также: «Название предмета есть его начало» (наст. изд. С. 81).

15 Признаки вечности

Впервые: «...Сборище друзей». С. 820–822.

Эту работу, которая, как очевидно, адресована Липавскому, Друскин в 1934 году прочитал Д. Д. Михайлову, Липавскому и Введенскому: «Я. С. прочел „Признаки вечности“. Эта вещь написана по поводу неудавшейся попытки Я. С. бросить курить. Она понравилась Д. Д. [Михайлову]. Д. Д.: Прежде были рассуждения и философские системы. А теперь просто регистрация увиденных вещей. И это убедительнее. Я. С.: Да, я уже давно не могу читать философских книг. Неинтересно. □ ... □ А. В[веденский]: „Признаки вечности“ мне нравятся. Но я не согласен, что время ощущается, когда есть неприятности. Важнее, когда человек избавлен от всего внешнего и остается один на один со временем. Тогда ясно, что каждая секунда дробится без конца и ничего нет. Л. Л[ипавский]: Когда нет событий, ожидания, тогда и времени нет; наступает пауза, то, что Я. С. называет промежутком или вечностью, – пауза, несуществование. Это кажется странным: разве можно перестать существовать и потом вновь существовать? □ ... □ » (Липавский. С. 384, 392–394).

Теме вечности посвящены еще заметки Друскина: «Вечность» (РНБ. Опись 2. № 297), «Рай и ад. Вечность» (РНБ. Опись 2. № 414).

С. 131. ...*буду давать уроки* – имеется в виду работа Друскина в школе фабрично-заводского ученичества.

16 О желании

Впервые: «...Сборище друзей». С. 822–823.

Работа обращена к Л. С. Липавскому: ее контекстом являются «Разговоры» (см. выше примеч. к «Разговорам вестников»).

17 О неверующем человеке

Впервые: «...Сборище друзей». С. 735.

С. 135. ...*На Страшном суде нельзя много говорить* – см. далее написанную тогда же работу.

18 Почему на Страшном суде нельзя много говорить

Впервые: «...Сборище друзей». С. 736–737.

19 Учитель из фабзавуча

Впервые: Gnosis / Гнозис. N. Y. 1990. № 9. P. 96–105.

Работа опосредованно связана с многолетней службой Друскина в школе фабрично-заводского ученичества (см. вступит. статью к наст. изд.).

В сентябре 1967 года Александров записал следующий рассказ Друскина:

«Я. С. долгое время работал в школе. Рассказывает о школе всегда с иронией.

С учителями отношения были хорошие. Любил активистов – они из тех, кто задумывается.

Аксиомы – следует принимать на веру. Ученик спрашивает:

– Значит, наука держится на вере?

– Да.

На собрании директор тех[нику]ма говорит учителям:

– Вы должны знать учеников, залезть к ним в души (речь идет о распределении стипендии).

Один из старост группы:

– В душу не залезете, ну а в карман точно!» (Александров. Л. 28).

С. 139. ...*как он будет диктатором в Олигархии* – по воспоминаниям Л. С. Друскиной, Липавский и Друскин «в самом начале 20-х годов» играли в Олигархию: «Не помню, кем был в придуманной ими Олигархии Липавский, а Друскин был диктатором, и они развлекались тем, что издавали законы этой Олигархии, целью которых было противодействие техническому прогрессу [...]» («...Сборище друзей». С. 1051).

С. 143. ...*содрогаясь от Ужаса* – ср. с некоторыми мотивами работы Липавского «Исследование ужаса» (Липавский. С. 20–44).

[**Вклейка**] Яков Друскин. Графика

«Нарисовал шесть мразей», – записал Я. С. Друскин в дневнике 19 декабря 1945 года (см. наст. изд., том 2). В разных обстоятельствах он пояснял, что подобные и многочисленные иные диковинные зарисовки (а их сохранилась в архиве Друскина почти сотня (РНБ. Опись 2. № 587 и 588)) философ делал в моменты посещавшей его эмоционально-психологической прострации. Всё оказывалось «неинтересно и пусто». Тогда становилась невозможной не только интеллектуальная работа, но вообще какое-либо физическое движение, а «пустота» воплощалась в едва ли не автопортретах с пустыми или черными бездонными глазницами.

20 Окрестности вещей

Впервые: «...Сборище друзей». С. 826–835.

В начале 1934 года Друскин прочитал первоначальный вариант настоящей работы Липавскому и Олейникову (одновременно с работой «Классификация точек»). Наряду с цитированными фрагментами обсуждения (см. выше примеч. на с. 544) приведем иные: «Я[ков] С[еменович]: Как ни написаны вещи, которые вы прослушали, но в них указано то, чего прежде не замечали. Дано, например, определение несуществования и его различных видов. Вы же этого не заметили. Н[иколай] М[акарович]: Если так, тогда это написано плохо. Надо писать так, чтобы было заметно. Во Франции редакторы газет проверяют фельетоны, читая их извозчикам. Это правильно. Надо писать так, чтобы было понятно прачкам» (Липавский. С. 401).

Сохранились три разновременных варианта настоящего текста. Публикуется последний, в содержании которого отразилась крайняя дата его создания.

С. 162. ...*Хотя раньше и были исследованы места, и их оказалось четыре, а может и больше* – возможно, имеется в виду начало работы «Рассуждение о двух во всём одинаковых вещах» (см. выше с. 541) или какая-то из несохранившихся работ Друскина.

С. 166. ...*Я впервые за два года и четыре месяца испытал радость* – имеется в виду срок, прошедший со дня смерти отца; эта фраза дает основание датировать окончание работы Друскина над публикуемым вариантом текста декабрем 1936 года.

21 «Что будет, когда я умру?..»

Впервые: «...Сборище друзей». С. 725–731.

Работа состоит из нескольких отдельных фрагментов – в публикации они отделены пробелами.

С. 169. ...*Грань и щель* – см. выше работу под заглавием «Щель и грань», с которой связаны некоторые мотивы настоящей работы.

...*небытие и Ужас* – см. выше примеч. к работе «Учитель из фабзавуча».

С. 171. ...«не умеющих отличить правой руки от левой, и притом множества скота» – Иона 4:11 (Друскин приводит цитату с небольшой неточностью).

...*благодарившего Бога за то, что он не таков, как этот мытарь* – ср.: Лк. 18:11.

С. 174. ...*даст мне камень вместо хлеба?* – ср.: Мф. 7:9.

22 Пять исследований

Впервые: «...Сборище друзей». С. 732–734.

Содержание текста Друскина и даже слово «Всё» в завершении первого пункта настоящей работы (им заканчивал некоторые свои произведения Введенский и во множестве – Хармс) позволяют соотнести его с началом «Разговоров», где участники подробно рассказывают, что их «интересует» (см.: Липавский. С. 323–325).

С. 175. ...*О желании* – см. выше работу под таким заглавием.

С. 176. ...*Неверующих людей нет* – см. выше работу Друскина «О неверующем человеке».

23 «1. Путь добродетели легок...»

Впервые: «...Сборище друзей». С. 737–738.

24 Разговор о времени

Впервые: «...Сборище друзей». С. 750–751.

Друскин, по-видимому, читал эту работу Хармсу. Квазифилософский трактат «Пять неоконченных повествований», написанный Хармсом в 1937 году, начинается с обращения к Друскину («Дорогой Яков Семёнович...») и оканчивается фразой «Философ гулял под деревьями и молчал, потому что вдохновение покинуло его» (*Хармс Д.* Полн. собр. соч.: [В 5 т., 6 кн.]. СПб., 1997–2002. [Т. 4]. С. 26–27) – это воспроизведение фрагмента первой фразы настоящей работы Друскина: «...учитель замолчал, так как вдохновение покинуло его» (С. 180).

В архиве Друскина имеются многочисленные заметки о свойствах времени, например: «Что значит всё?..» (РНБ. Опись 2. № 147), «Аксиомы» (РНБ. Опись 2. № 255), «Время» (РНБ. Опись 2. № 299) и другие.

25 О пространстве жизни

Впервые: «...Сборище друзей». С. 841-843.

Друскин посвятил эту работу Липавскому. Здесь он по-своему исследует и интерпретирует темы, которые у Липавского очевидны, например, в «Трактате о воде» и «Исследовании ужаса» (ср. начало: «В ресторане невольно задумываешься о пространстве» и следом рассуждения о границе мира – Липавский. С. 6, 20), и там же темы пространства и индивидуальности.

По-видимому, примерно в 1941 году Друскин с незначительными изменениями переписал этот текст (как он нередко делал) в одну из дневниковых тетрадей (Дневник 1999. С. 98-100).

26 «Выбирал ли я свою жизнь?..»

Впервые: «...Сборище друзей». С. 731-732.

27 Ignavia

Публикуется впервые (РНБ. Опись 2. № 245).

В начале 1945 года Друскин написал в Дневнике: «Я хочу понять игнавию, я буду думать о ней» (Дневники 1999. С. 230). Речь о психофизиологических состояниях, которые с недавних пор, а впоследствии более или менее систематически посещали его и влияли на работу и самую жизнь. Как было присуще Друскину относительно иных обстоятельств, он желал этико-философски осмыслить и игнавию. С названного времени и до начала 1960-х годов, наряду с соответствующими дневниковыми записями, Друскин стал под заглавием «Ignavia» фрагментарно записывать (разноречивые) суждения на эту тему. Иной раз они повторяют дневниковые, иной раз являются их вариантами, иной раз представляют собой оригинальные тексты.

Во второй половине 1960-х годов Александров конспективно записал тогдашние (тоже разноречивые) интерпретации Друскиным игнавии:

«Это не просто уныние, не тоска, не просто вялость, не отсутствие интереса, и совсем не скука, а тем более не праздность или лень. Но и всё это, а главное: ignavia – желание желания, которое спит. Невозможность реализовать то, что есть. Желание, заранее обреченное на неудачу. Борьба при явном перевесе сил противника.

Разные формы ignavii: ощущение затерянности в пустом пространстве. – Мировой или космический провинциализм. В ignavii нет настоящего, т[о] е[сть] я не вижу сейчас, живу не сейчас. И это нестерпимо.

Игнавия не только отсутствие, но и присутствие. Чего? Оно ощущается даже физически, как некоторое стеснение в груди. Может, игнавия оттого, что я не желаю, а желаю желать Бога.

Всякое желание – сила. Всякое желание желания – бессилие. Желание веры – вера, желание желания веры – неверие.

Мучение от того, что нет желания, а лишь желание желания – мучение, беспокойство – вызывает желание веры – и снова вера, и снова утрата ее.

Игнавия убивает деятельность.

Мое видение, ничего не видящее, никем не видимое, затерявшееся в абсолютной пустоте. Но это уже не игнавия, скорее, состояние истины нулевой степени или точки, затерянной в пустоте пространства, – оно.

В игнавии надо различать:

1. Всё неинтересно и пусто, неинтересны и все мои вещи, всё, что написал (Я. С. в этом состоянии рисовал мразей. – *Александров*).

2. Попытка что-то написать, всё равно что – что-либо. Но проходят часы, и ничего не пишется.

3. Томление от отсутствия мыслей. Мучение от того, что ничего не мучает.

4. Истина нулевой степени.

Игнавия уничтожает мысль и дело. Ты можешь заниматься практическими делами.хлопотать, суетиться – но бездушно хлопотать, отвлечешься на некоторое время и почувствуешь: оно пришло.

Игнавия – буквально значит вялость, недостаток энергии, затем трусость, малодушие. Все эти значения недостаточны, не подходят.

Игнавия рассматр[ивается] Я. Д. в религиозном плане» (*Александров*. Л. 8–80б.).

Действительно, как свидетельствует запись *Александрова*, Друскин иной раз рисовал в состоянии игнавии и подписывал такие рисунки этим словом или словом «Мразь» (см. наст. изд. с. 188).

С. 189. ...*magna* – великая (лат.).

...В *Симфонии* – «Симфония, или О состояниях души и пространствах мысли»: работа Друскина, которую он писал в конце 1941 года (см.: Лестница *Иакова*. С. 457–483).

28 О воскресении из мертвых

Впервые: Лестница *Иакова*. С. 242–263.

Публикуемой работе через несколько лет после ее написания Друскин предпослал следующее предисловие:

Это рассуждение – только краткое, почти конспективное вступление к вещи, которую навряд ли мне удастся когда-либо написать. Написано оно в один день, почти сразу в каком-то вдохновении или псевдовдохновении. Сейчас мне еще рано решать, было ли это действительным вдохновением или псевдовдохновением, это станет

ясным для меня, если вообще станет ясным, через несколько месяцев, а еще скорее – через несколько лет. Потому что написано рассуждение под впечатлением мысли, которая преследует меня уже два года. Я привел это чисто личное замечание для того, чтобы тот, кто будет читать мое рассуждение, старался бы тоже понять его лично, то есть экзистенциально, не как абстрактное решение какого-то теологического вопроса, а как свой личный вопрос, своё личное дело. Для этого ему придется переводить какие-то абстрактные теологические термины и вопросы на свой личный язык, язык своих чувств, ощущений, отношений к своим близким, к своей жизни и к своим воспоминаниям. То есть ему придется проделать путь, обратный тому, который я сделал: я перевел личное в теоретическое, а он должен будет теоретическое перевести снова в практическое и личное, уже в его личное. Но иначе вообще нет и не может быть ни экзистенциального исследования, ни экзистенциального понимания.

14. XII.1965

Вероятно, в 1965 году Друскин написал на ту же тему еще две работы: «Воскресение из мертвых» (Лестница Иакова. С. 263–267) и «Чаю воскресения из мертвых» (Лестница Иакова. С. 267–269); две другие работы на схожую тему не датированы: «Духовно-телесное воскресение» (РНБ. Опись 2. № 321) и «Рождение, смерть и воскресение Христа» (РНБ. Опись 2. № 419).

Библейские цитаты Друскин иногда впрямую приводит в кавычках, но порой, ссылаясь на соответствующие места источников, пересказывает их близко к тексту (это схоже с тем, как С. Кьеркегор, ставя библейские цитаты в кавычках, иной раз их лишь пересказывал своими словами); во всех таких случаях предполагается, что читатель сравнит слова Друскина с источниками, на которые автор ссылается.

С. 191. ...*синтетическое тождество* [...] *в отличие от аналитического тождества* – см. работу Друскина «Тождество и единство, аналитическое и синтетическое» (Лестница Иакова. С. 576–616).

...*смысл рассуждений Кьеркегора о косвенной речи* – возможно, имеется в виду одно из положений трактата Кьеркегора «Или – или» (1843), который Друскин читал в одном из ранних переводов на русский язык, выходившем под иным заглавием.

С. 195. ...*символ Афанасия* – приписываемый патриарху Афанасию (предположительно, конец V века) символ веры, провозглашавший в числе прочих сорока пунктов признание Единого Бога в Троице и Троицы в Единстве (в единстве).

...*боролся с арианством* – течение в христианстве IV–VI веков, названное по имени пресвитера Ария, провозгласившего: Сын Божий – не Бог, а Божие творение, не единосущное и не подобное Богу.

...*в Никео-Константинопольском символе* – главный символ исповедания веры православных христиан, провозглашенный Вторым Вселенским Константинопольским собором в 381 году в двенадцати

пунктах, утвердивший веру в Бога-Отца, единосущного Бога-Сына Иисуса Христа и Святого Духа.

С. 197. ...*Исаак Сирианин считал* – Друскин ссылается на суждения Исаака Сирианянина в его труде «Подвижнические наставления преподобного Исаака Сирианянина» (или иначе: «Слова подвижнические...»).

...*Римский символ веры* – древняя краткая форма символа веры в Риме во II веке.

С. 199. ...*В монастыре до своего обращения* – имеется в виду августинский монастырь в Эрфурте, куда М. Лютер вступил в 1505 году.

С. 200. ...*В проповеди на Гал. 4:1-7* – речь о лекции, прочитанной Лютером и являвшейся комментарием послания ап. Павла (Гал. 4:1-7).

...*Он живет до конца в страхе и трепете* – здесь и далее аллюзия на наименование трактата Кьеркегора «Страх и трепет» (1843), которое воспроизводит слова ап. Павла: «со страхом и трепетом совершайте спасение свое» и «в страхе и в великом трепете» (соответственно: Флп. 2:12; I Кор. 2:3).

С. 201. ...*В ответе Эразму* – Друскин называет латинское наименование полемического богословского трактата Лютера «О рабстве воли», написанного в ответ на трактат Д. Эразма «О свободе воли» (1524).

С. 202. ...*поднять дух смиренного (Пс.)* – правильно: «...близок Господь к сокрушенным сердцем и смиренным духом спасет» (Пс. 33:19).

...*боги совершенны* и далее – Друскин пересказывает фрагмент письма Эпикура к Менекею.

...в «*религии благоговения перед природой*» А. Швейцера – речь об идеях, которые Швейцер впервые высказал в книге «Культура и этика» (1913) и впоследствии развил как «Учение о Благоговении перед жизнью».

С. 203. ...1. *Трансцендентное* – за этим пунктом не следует пункт 2.

...*как сказал Зиммель* – Друскин по-разному интерпретирует схожие суждения Г. Зиммеля, высказанные им в книге «Религия. Социально-психологический этюд» (1909).

...*Делич хорошо сказал* – Друскин интерпретирует слова Ф. Ю. Делича в его комментариях к Книге Иова (1864), о слабости Иова, который поэтому ищет поддержки друзей.

С. 204. ...и *фикция, в смысле Файхингера* – тоже иллюзия. – Друскин имеет в виду книгу Г. Файхингера «Философия „как если бы“ теоретических, практических и религиозных фикций в разных науках» (1911).

...у Петра и сыновей Заведеевых «*глаза отяжелели*» – Мф. 26:43.

С. 206. ...«*Как бы **вечность** им бросил **мою***» – из стихотворения М. Ю. Лермонтова «Поцелуями прежде считал...» (1832; у Друскина неточность: Лермонтову в том году было восемнадцать лет).

С. 207. ...*Шехина* – от *евр.* «пребывающий», то есть имманентное присутствие в мире трансцендентного Бога; то же, что (далее) *S. D.G.* (*лат.*) – Единому Богу Слава.

...*Гимн любви апостола Павла – 1 Кор. 13:4-8.*

С. 208. ...*ratio essendi* (*лат.*) – основание существования.

...*ratio cognoscendi* (*лат.*) – основание познания.

...в лучшей формулировке категорического императива – Друскин пересказывает одно из положений работы Канта «Основы метафизики нравственности» (1785).

С. 210. ...*Исаак Сириан* – см. выше примеч. к с. 197.

... *Лютер: justus peccator* – Друскин немного неточен в цитате и, соответственно, в интерпретации слов Лютера: в одной из проповедей Лютер описал состояние христианина как одновременно и праведника, и грешника (*justus et peccator; лат.*).

29 «Вера не узка, а широка...»

Впервые: Лестница Иакова. С. 313–316.

Тематические выписки из различных источников, озаглавленные Друскиным «Вера», см.: РНБ. Опись 2. № 285–294.

С. 212. ...«небо – пустая дыра» – источник цитаты неясен; возможно, так Друскин интерпретирует слова: «Смотрю на землю, и вот, она разорена и пуста, – на небеса, и нет на них света» (Иер. 4:23).

...как *Сизиф, тащит камни на гору* – по одной из многочисленных версий древнегреческой мифологии, Сизиф, задавшийся целью обмануть смерть и для того державший в плену бога смерти Танатоса, в конце концов был приговорен богами к вечному вкатыванию на гору камня, который неминуемо всякий раз скатывался вниз.

...«Невозможное для человеков возможно для Бога» – Лк. 18:27.

С. 213. ...*Арий говорил...* – Друскин по-своему, схематично воспроизводит смысл учения Ария.

...*Афанасий сказал...* – см. примеч. к с. 195 предыдущей работы.

...как утверждал *Минковский* – имеется в виду работа Г. Минковского «Пространство и время» (1909).

С. 214. ...*Kant – Fries Problem* (Проблема Канта – Фриза; *нем.*) – здесь Друскина, вероятно, интересует один из аспектов полемики Я. Ф. Фриза с Кантом: в отличие от Канта, утверждавшего недоступность идей чувственному, образному восприятию, Фриз полагал, что идеи открываются в вере.

30 Теоцентрическая антропология. Рассуждение о душе (Основание феноменологии времени)

Впервые: «...Сборище друзей». С. 863–911.

Я. С. Друскин писал эту работу в течение всего 1964 года в двух тетрадях и, по-видимому, ее не завершил: об этом свидетельствуют прилегающие к тетрадям многочисленные – разного объема – записи на отдельных листах, которые здесь публикуются в качестве приложения.

Работа посвящена нескольким очевидным мотивам, занимавшим Друскина всю его интеллектуальную жизнь. В особенности тому мотиву, который явлен прямо в заглавиях его многочисленных работ: «Душевный праздник» (одна из первых; см. в наст. томе), «О состояниях души» (РНБ. Опись 2. № 111), «Классификация состояний души» (Там же. № 130), «Слои души и ее центр. Личная встреча с Богом» (Там же. № 430), «Душа» (Там же. № 174), «Формула души» (Там же. № 172), «Полет души» («...Сборище друзей». С. 658–659), «Душа и тело. Ереси» (Лестница Иакова. С. 422–423), и, наконец, формуле, повторяемой на всём протяжении настоящей работы, «Сейчас моей души» (РНБ. Опись 2. № 426 и 205).

С. 223. *...amor intellectualis Dei* (правильно: *Amor Dei intellectualis*; лат.) – интеллектуальная любовь к Богу; выражение из работы Б. Спинозы «Этика, доказанная в геометрическом порядке и разделенная на пять частей» (1677).

С. 224. *...если должен, то могу* – перефразированное Друскиным выражение из работы Канта «Основы метафизики нравственности» (1785).

С. 226. *Царь Давид сказал* – Друскин по-своему пересказывает: Пс. 31:5.

...но соответствует символу Афанасия – см. выше примеч. к работе «О воскресении из мертвых».

С. 231. *Шеллинг производит это слово* – см. лекции Ф. В. Й. Шеллинга по философии религии.

...абсолютную идею или абсолютный дух – термины, введенные Г. В. Ф. Гегелем в работе «Феноменология духа» (1807).

С. 234. *...говоря языком Гуссерля* – имеется в виду работа Э. Гуссерля «Идеи к чистой феноменологии и феноменологии философии» (1913).

С. 239. *Скачок* – здесь и далее Друскин несколько раз прибегает к этому слову, которое использовал Кьеркегор в своих философских рассуждениях («скачок веры»).

С. 250. *...Selbstheit (нем.)* – самость; Друскин воспроизводит одно из положений философии Кьеркегора (см., например, «Философские крохи» и др.), интерпретируя его по-своему.

С. 255. *...я виноват за всех* – см. далее работу с таким названием.

С. 256. *...повод к греху (апостол Павел)* – ср. Рим. 7:20.

...«И с отвращением читая...» – из стихотворения А. С. Пушкина «Воспоминание» (1828).

...У Лескова – Друскин пересказывает фрагмент рассказа Н. С. Лескова «Дама и фефёла» (1894).

...Притча о нищем Лазаре и о богаче – Лк. 16:19–31.

...как Паскаль в «Мыслях» – речь о так называемом пари Б. Паскаля, рассуждениях, изложенных им в работе «Мысли о религии и других предметах» (1657–1658).

С. 259. ...*Offenheit* (нем.) – открытость; Друскин оперирует термином философии М. Хайдеггера из его работы «Бытие и время» (1927).

С. 260. ...*Раз я сказал Ст[ерлигову]* – о художнике В. В. Стерлигове см. в наст. томе «Хронику жизни и творчества Я. С. Друскина» и в томе 2 наст. изд. дневниковые записи и письма к нему Друскина.

31 Я виноват за всех

Впервые: Лестница Иакова. С. 424–431.

Работа посвящена брату Друскина Михаилу.

С. 262. ...*Бергсон считал* – Друскин соединяет здесь и пересказывает некоторые идеи А. Бергсона, изложенные им в книге «Материя и память» (1896) и «Творческая эволюция» (1907).

...от гностиков – последователи религиозного эзотерического учения I–V веков считали, в частности, материю злом, помехой постижению божественного.

С. 263. ...*Кьеркегор говорит: когда страшно, время идет медленнее* – по-видимому, Друскин имеет в виду работу Кьеркегора «Понятие страха» (1844).

...о «жале в плоть» апостола Павла – 2 Кор. 12:7.

С. 264. ...*Достоевский: я виноват за всех* – парафраз слов старца Зосимы в романе Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» (1878–1880).

...*causa finalis* (лат.) – конечная цель, предназначение (один из постулатов философии Аристотеля).

...*causa efficiens* (лат.) – источник, причина изменения (другой постулат философии Аристотеля).

С. 265. ...*слова Христа* – Мф. 27:46.

...*проклят всяк, висящий на древе* – Гал. 3:13.

...*ne sub specie aeternitatis* (лат.) – не с точки зрения вечности.

С. 267. ...*Кафка сказал* – в 1960-х годах М. Друскин привез из-за границы немецкое издание дневников Кафки, фрагменты которого братья сообща переводили (см.: РНБ. Описание 2. № 501).

С. 268. ...*сораспавшись с Христом и облакаюсь в Христа* – Друскин по-своему перелагает Гал. 2:19–20.

32 Благодать и свобода. Обломов. Аллегория

Впервые под первоначальным заглавием «Предопределение и свобода. Обломов: Аллегория»: Новый мир. 1993. № 4. С. 212–213.

Под схожим заглавием Друскин написал другую работу: «Благодать и свобода. Вопль» (РНБ. Описание 2. № 273), являющуюся своеобразным тематическим комментарием к Евангелию от Матфея.

На всём протяжении настоящей работы Друскин обращается к разным терминам Кьеркегора, относящимся, вероятно, к его сочинению «Понятие страха» (1844).

Здесь и в следующих работах библейские тексты и даже цитаты Друскин воспроизводит иногда близко к тексту или в собственной интерпретации – в этих случаях в примечаниях читателю предлагается сравнить (сокращенно: ср.) такие фрагменты текста автора с соответствующими источниками.

С. 269. ...*Высокое у людей – мерзость перед Богом* – ср.: Лк. 16:15.

С. 270. ...*без Leidenschaft (ревность о Доме Твоем)* – Друскин идентифицирует немецкое слово «пристрастие» со словами апостола Иоанна: «ревность по дому Твоем снедает Меня» (Ин. 2:17).

...Гончаров «Обломов» – роман И. А. Гончарова «Обломов» (1859).

...«возможно для Бога» – ср.: Лк. 18:27.

...«там буду и Я» – ср.: Мф. 18:20.

С. 271. ...«у имеющего мало отнимется»; «имеющему много – прибавится» – ср.: Мф. 25:29.

...*Entscheidung* – решение (нем.).

...«неотступность» – Лк. 11:8.

...употребляющие усилие восхищают его – Мф. 11:12.

33 Видение невидения

Впервые: Зазеркалье: Альманах. СПб., 1995. Вып. II. С. 3–110.

Друскин писал эту работу на протяжении всего 1966 года, но так и не закончил ее. 9 октября 1966 года он записал в дневнике: «Мое „Видение невидения“ какое-то роковое. Я никак не могу его закончить, оно расширяется концентрическими слоями. Оно мучает меня – мое невидение. Я вижу его и всё же не вижу» (Дневники 2001. С. 221; см. там же по Указателю сочинений Друскина и в наст. изд., т. 2).

В 1967 году Друскин написал обширную работу, которую презентовал как дополнение к «Видению невидения»: «Рассуждения о Библейской онтологии, о тайне контингентности, о моем рабстве и о моей свободе и об эсхатологии, не вошедшие в „Видение невидения“» (Лестница Иакова. С. 125–172).

В дальнейшем Друскин безрезультатно пытался переписывать работу. Публикуемый текст остался единственным адекватным его замыслу.

Важно указать на то, что Друскин ни в заглавии, ни внутри текста, за редчайшими исключениями, по понятным причинам не ставил ударений в соответствующих местах слов: правильные ударения ему были очевидны, а публикацию работы с подсказкой таких ударений непонятливому читателю Друскин, разумеется, не предполагал. В настоящем издании работа воспроизводится в версии автора.

В ссылках на Откровение Друскин употребляет сокращение: Апок.; Ветхий Завет называет Старым Заветом.

С. 273. ...*Положивший руку на плуг* – Лк. 9:62.

...*весной 1911 года* – Друскин считал, что именно тогда он впервые осознал свою сопричастность Богу (см. вступит. статью и хронику жизни Друскина в наст. изд.).

...*мое жало в плоть* – см. выше примеч. к с. 263.

...«*сокровенный сердца человек*» – 1 Пет. 3:4.

С. 274. ...*бес в земле Гадаринской* – см.: Мк. 5:1–16.

...*мерзость запустения* – многократно встречающееся в Библии словосочетание, например: Мф. 24:15–16; Мк. 13:14 и др.

С. 280. ...*Всякий человек есть ложь* – ср.: Рим. 3:4.

...*Дух неизреченными вздыханиями ходатайствует за меня* – ср.: Рим. 8:26.

С. 287. ...*в Царствии Небесном больше радуются* – ср.: Лк. 15:7.

...*так кто же может спастись?* – ср.: Мф. 19:25.

С. 290. ...*вина-culpa* и *вина-causa* – соответственно: вина и причина (лат.).

С. 291. ...*mysterium tremendum* – непостижимая тайна (лат.).

С. 293. ...*с творения мира из ничто* – Друскин написал работу под заглавием «Творение мира из ничто» (РНБ. Опись 2. № 444, три варианта; другое заглавие: «Творение: О творении мира»).

...«*видим отчасти, как бы через тусклое стекло*» – ср.: 1 Кор. 13:12.

...«*немощные и бедные вещественные начала*» – ср.: Гал. 4:9.

С. 297. ...*что ты вопишь?* – ср.: Исх. 14:15.

С. 298. ...*Апостол Павел говорит* – Рим. 5:3.

С. 301. ...*kairos* – решающий момент (др. – греч.).

...*fatum* – предопределение, судьба (лат.).

С. 302. ...*сущее Парменида* – имеются в виду идеи, изложенные Парменидом в поэме «О природе» (нач. V в.).

С. 304. ...*Жив мой Искупитель* – ср.: Иов. 19:25.

...«*временем искушение, временем утешение*» – Друскин воспроизводит фрагмент одного из подвижнических наставлений Исаака Сирианина.

С. 305. ...*в этой вине без вины* – см. выше примеч. к с. 290.

С. 306. ...*в страхе и трепете* – аллюзия на наименование работы Кьеркегора.

...*так поступали с лжепророками* – Лк. 6:26.

С. 306. ...*радуйтесь и веселитесь* – Мф. 5:11.

С. 309. ...*Иди и впредь не греши* – Ин. 8:11.

С. 310. ...*sub specie mortis* – под знаком смерти (лат.).

С. 311. ...*sub specie Christi* – под знаком Христа (лат.).

С. 312. ...*блажен ты, Симон* – Мф. 16:17.

...*блаженны не видевшие и уверовавшие* – Ин. 20:29.

С. 315. ...*Извергнутый из уст Его* – Откр. 3:16.

С. 316. ...*в синоптических Евангелиях* – то есть в трех первых (от Матфея, Марки и Луки), придерживающихся идентичной точки зрения.

С. 318. ...*II* – пункт I отсутствует.

С. 320. ...«*сила Моя совершается в немощи*» – 2 Кор. 12:9.

...«*когда я немощен, я силен*» – 2 Кор. 12:10.

С. 325. ...*Августин различает* – Друскин обсуждает идеи Августина, вошедшие в книгу «О свободе воли» (388–395).

С. 332. ...*Христос говорит* – Ин. 9:39.

...*Апостол Павел* – ср. Гал. 6:14.

С. 333. ...*жестокость и деспотизм любви* – Друскин, вероятно, по-своему пересказывает суждения В. В. Розанова о жестокостях, совершаемых со словами любви, в его статье «Где истинный источник „Борьбы века“?».

С. 334. ...*Христос живет во мне* – ср.: Гал. 2:20.

С. 335. ...«*как лошак несмысленный*» – Пс. 31:9.

С. 339. ...*не indefinitum, а infinitum* – соответственно: неопределенное, бесконечное (лат.).

С. 340. ...*Исаак Сирианин сказал* – Друскин пересказывает фрагмент «Слов подвижнических» Исаака Сирианянина.

С. 355. ...*мой habitus* – облик (лат.).

С. 356. ...*и свои Его не приняли* – Ин. 1:11–12.

С. 357. ...*Civitas Dei* – Царство Божие (лат.); аллюзия на труд Августина «О граде Божьем» (413–427).

...*власть над миром и слава его* – ср.: Лк. 4:6.

34 Noli me tangere - о бесстыдстве

Впервые: Искусство Ленинграда. 1991. № 8. С. 49-52.

Первой частью заглавия работы (и ее темой) Друскин избрал латинскую версию фразы Христа «Не прикасайся ко Мне» (Ин. 20:17), обращенной к Марии Магдалине, которая, увидев его впервые после Воскресения, протянула к нему руки.

С. 361. ...«Дьявол в форме ничто» – правильное название работы Друскина: «Дьявол в виде ничто – $\mu\acute{\iota}$ $\acute{o}\nu$ » (см.: Лестница Иакова. С. 360-367).

С. 362. ...*свое Bestehende* – существование (нем.), аллюзия на один из постулатов философии Кьеркегора.

С. 364. ... *Христос сказал в Гефсимании* – ср.: Мф. 26:39.

35 Рассуждения о Библейской онтологии, о тайне контингентности, о моем рабстве и моей свободе и об эсхатологии, не вошедшие в «Видение невидения»

Впервые: Зазеркалье. Альманах. СПб., 1995. Вып. II. С. 11-171.

Настоящая работа соотносится с работой Друскина «Видение невидения» (см. выше), связана с ней, как можно заметить, лексически, но является самостоятельным сочинением. Судя по некоторым дневниковым записям, Друскин работал над «Рассуждениями...» – с перерывами – в течение 1967-1968 годов, дополняя, исправляя и наново переписывая свое сочинение.

С. 366. ...*Cur Deus homo?* (лат.). *Почему Бог стал человеком?* – название книги, написанной Ансельмом Кентерберийским в 1094-1098 годах.

С. 367. ...*causa sui* (лат.) – причина самой себя.

С. 368. ...*mysterium tremendum* – см. выше примеч. к работе «Видение невидения».

...*мир перед Богом* – так называется работа Друскина (см. выше).

С. 369. ...*ratio essendi; ratio cognoscendi* – см. выше примеч. к работе «О воскресении из мертвых».

... «Сам Дух неизреченными вздыханиями...» – Друскин пересказывает: Рим. 8:26.

С. 377. ...*Alleinwirksamkeit Gottes* (нем.) – Единовластие Бога.

С. 379. ...*синоптические Евангелия* – см. выше примеч. к работе «Видение невидения».

...*ересь адоптианизма*... – и далее: Друскин называет разнообразные и разновременные течения в христианстве (см. в том числе примеч. выше к работе «О воскресении из мертвых»).

...«Иисус же преуспевал...» – Лк. 2:52.

...«Он, будучи образом Божиим...» – Флп. 2:6-7.

С. 380. ...и символам Афанасия... – см. выше примеч. к работе «О воскресении из мертвых».

С. 381. ...проклят всяк, висящий на древе – Гал. 3:13.

С. 382. *quatenum* (лат.) – поскольку; термин, который Б. Спиноза использовал в том числе в работе «Этика, доказанная в геометрическом порядке и разделенная на пять частей» (1677).

...*Tathandlung* (нем.) и *genesis* (греч.) – принцип «дело – действия»; синонимичные термины, использовавшиеся И. Г. Фихте в работе «Наукоучение» (1804).

С. 384. ...«если Сын освободит вас...» – Ин. 8:36.

С. 387. ...«пришел к своим...» – Ин. 1:11.

С. 388. ...«Рассуждение...» – см. выше работу «Видение невидения».

...*Fürwahrhaltung* (нем.) – воистину так.

...«как лошак несмысленный» – см. выше примеч. к работе «Видение невидения».

С. 390. ...предопределения и свободы – «Предопределение и свобода» называлась первоначально работа Друскина «Благодать и свобода...» (см. выше преамбулу к примечаниям к этой работе).

С. 394. ...любовь всегда права – так Друскин резюмирует соответствующие идеи (взгляды) Ф. Г. Якоби, выраженные им во многих работах.

...как ни противен нам Абельяр – речь о переписке П. Абельяра и Э. Фульбер, опубликованной впервые в 1616 году.

...Я есмь воскресение... – Друскин пересказывает: Ин. 11:25 или (что то же) Мф. 18:20.

С. 395. ...чтобы видящие стали слепы – ср.: Ин. 9:39.

С. 396. ...я виноват за всех – см. выше работу под заглавием «Я виноват за всех».

...Царствие небесное силой берется – Мф. 11:12.

...«покайтесь, ибо приблизилось Царствие небесное» – Мф. 3:2.

С. 400. ...ἐποχή (греч.) – прекращение; речь о термине, который Гуссерль перенял у античной философии скептицизма и об идеях (см. здесь далее), впервые изложенных им в «Логических исследованиях» (1904-1905).

...*das Bestehende* (нем.) – существующее; см. выше примеч. к работе «Noli me tangere».

...«великого дерзновения во Христе» – в Евангелии несколько подобных мест, одно из которых пересказывает Друскин, например Флм. 1:8.

С. 401. ...«судя по всему, вы очень благочестивы...» – ср.: Деян. 17:22-23.

...*causa finalis* – см. выше примеч. к работе «Я виноват за всех».

С. 403. ...*искушение – утешение...* – см. выше примеч. к работе «Видение невидения».

С. 404. ...«*наступили последние времена...*» – Друскин по-своему пересказывает: 1 Ин. 2:18–19.

...*рыцарь веры одинок* – образ из работы Кьеркегора «Страх и трепет» (см. выше примеч. к работе «О воскресении из мертвых»).

С. 405. ...*называл их в «Разговорах вестников»* – см. выше: в главе «О деревьях».

С. 406. ...*Шехины* – см. выше примеч. к работе «О воскресении из мертвых».

...*не почитал себя достигшим...* – ср.: Флп. 3:13.

С. 409. ...*justus peccator* – см. выше примеч. к работе «О воскресении из мертвых».

С. 411. ...«*Приносишь ли ты доброе или злое...*» – Друскин по-своему пересказывает: Быт. 4:7.

С. 413. ...«*смиренному некуда пасть...*» – из сочинения «Семь слов» Макария Великого (Египетского).

...*я уже не называю вас рабами...* – ср.: Ин. 15:15.

...*Soli Deo Gloria* – см. выше примеч. к работе «О воскресении из мертвых».

36 Звезда бессмыслицы

Впервые: «...Сборище друзей». С. 549–642.

Настоящее исследование творчества Введенского Друскин писал на протяжении 1967–1978 годов, перерабатывая ее по несколько раз (свидетельства такой работы: РНБ. Опись 1. № 15; Опись 2. № 528–531), а по прекращении этой работы всё же не считал ее завершённой.

Параллельно Друскин писал на ту же тему работу «Стадии понимания» (см. далее в наст. изд.) и целую серию небольших исследований конкретных произведений Введенского (РНБ. Опись 2. № 532–555), которые в том или ином виде аккумулированы в «Звезде бессмыслицы».

Как очевидно, Друскин оперирует в этой работе личными воспоминаниями и воспоминаниями Липавской, которая примерно с 1968 года творчески присоединилась к исследованию Друскина (одновременно Липавская работала над Словарем языка Введенского, который в итоге составил 17 989 карточек: РНБ. Опись 1. № 415).

Вся работа пронизана свидетельствами интенсивного изучения Друскиным (и Липавской) тогдашней литературы по семиотике и строится на ее терминологии и методике анализа языка и мышления.

Произведения Введенского Друскин цитирует по находившемуся у него архиву писателя (см. в наст. томе «Хронику жизни и творчества Я. С. Друскина»), пополненному в 1950–1960-е годы благодаря вдове Введенского Г. Б. Викторовой (переписку с ней Друскина см.: Викторова

Б. Александр Введенский и мир, или «Плечо надо связывать с четыре». Харьков, 2009. С. 161-165; 168-170; 172-174; 178-182).

Необходимые текстологические коррективы и уточнения датировок приводимых Друскиным текстов см.: *Введенский А. И.* Всё. М.: ОГИ, 2010.

Работы исследователей, на которые ссылается Друскин в настоящем тексте, вынесены в примечания и отмечены как «Примеч. Друскина».

С. 414. ...*еще одного своего друга* – Друскин имеет в виду себя.

...«Обэриу» – творческое объединение, инициированное Хармсом, в которое, помимо него и Введенского, входили еще писатели К. К. Вагинов, И. В. Бахтерев, Н. А. Заболоцкий, Д. Левин и Ю. Д. Владимиров. Первое выступление, сопровождавшееся «Декларацией ОБЭРИУ», состоялось 24 января 1928 года, последнее – 1 апреля 1930 года.

...«*чинари*» – в течение 1970-х годов Друскин написал несколько вариантов воспоминаний под заглавием «Чинари» (РНБ. Опись 2. № 541). Ни один из них он не закончил. Публикации этой работы всякий раз являлись контаминацией разных вариантов. Наиболее полная публикация: Аврора. 1989. № 6. С. 103-115.

...*в плане общеязыкового сообщения* – см.: Лотман Ю. Статьи по типологии культуры. Тарту, 1979. С. 59. (Примеч. Друскина).

С. 415. ...*Эта цитата* – там же. С. 76. (Примеч. Друскина).

...*в «Разговорах» Л. Липавского* – Липавский. С. 323-446.

...*в повести Лескова «Дама и фефёла»* – рассказ Н. С. Лескова (1894).

...*иероглиф* – интерпретацию этого термина Липавским см.: Липавский. С. 33, 99, 109, 117, 325. В разные годы Друскин по-разному описывал содержание этого термина. Например, в январе 1969 года Александров с его слов записал: «Иероглиф.

Определенное, конкретное чувственное явление само в себе двойственно: оно само есть не то, что оно есть, но другое, духовное. Напр., огонь в камине, листопад, гроза, может быть всякое метеор. явление двусторонне и, когда оно воспринимается непосредственно и изолируется от природных и последующих причинных связей, т. е. вырывается из общей причинной связи, обнаруживает свою двусторонность и будет иероглифом» (Александров. Л. 42).

С. 416. ...*в начале «Мертвых душ»* – поэма Н. В. Гоголя (1835).

...«*Дама с собачкой*» Чехова – рассказ А. П. Чехова (1898).

...*Фильм Чаплина «Пилигрим»* – немой фильм Ч. Чаплина (1923).

С. 423. ... *ἐποχή* – *воздержание от суждения Пиррона* – (греч.); по учению Пиррона, мир вещей непостижим и потому следует воздерживаться от, по определению, недостоверных суждений о нем.

...*теология Псевдо-Ареопагиты* – правильно: Псевдо-Дионисия Ареопагита; ему приписывается сборник богословских сочинений, в одном из которых – трактате «О мистическом (таинственном) богословии» автор доказывает сущность Божественного методом исключения всего, что ему, Божественному, не может соответствовать.

...*docta ignorantia* – имеется в виду книга Николая Кузанского «De docta ignorantia» («Об ученом невежестве», 1440; лат.).

...*введенный в философию XX века Гуссерлем* – речь о термине, который Э. Гуссерль перенял у античной философии скептицизма и под наименованием *ἐποχή* (греч.) впервые изложил в «Логических исследованиях» (1904–1905).

С. 425. ...*Для Фихте* – Друскин интерпретирует один из постулатов философского метода И. Г. Фихте, который тот излагал в нескольких работах.

...*Я делал это на практике* – Липавский. С. 340.

С. 426. ...«*человек сидит и читает книгу*» – Липавский. С. 429.

...*чтобы она была настоящим чудом* – Друскин по-своему интерпретирует слова Введенского: Липавский. С. 340.

...*coincidentia oppositorum* – речь об учении Николая Кузанского о совпадении противоположностей (лат.), которое он сформировал в своих трактатах и диалогах.

С. 435. ...*духовное выражается только непрямой речью* – см. выше примеч. к с. 415.

С. 436. ...*Л. Д. Ландау писал* – речь о гипотезе о сохранении комбинированной четности (1957).

...*но время и пространство в мире* – из рассуждений Августина в его «Исповеди» (ок. 397–398).

С. 438. ...*слова физика Г. И. Наана* – см.: Наан Г. И. Типы бесконечного // Эйнштейновский сб. М.: Наука, 1967. С. 307. (Примеч. Друскина.)

...*тогда и стал наш мир и антимир* – см.: Наан Г. И. Проблемы и тенденции релятивистской космологии // Эйнштейновский сб. М.: Наука, 1966. С. 339–375. (Примеч. Друскина.)

С. 440. ...*применен к стихам Введенского Н. Заболоцким в 1926 году* – см.: Введенский А. Полн. собр. соч.: в 2 т. М., 1993. Т. 2. С. 175. (Примеч. Друскина.)

С. 444. ...*Cantus firmus* – заданная мелодия (лат.) в одном из голосов полифонической композиции, особенно в церковной музыке второй половины XV–XVI веков.

С. 446. ...*назовем их вестниками* – см. преамбулу к примеч. работы «Разговоры вестников».

С. 449. ...«*праведный грешник*» – см. выше примеч. к с. 210.

С. 460. ...*невозможно отделить одно от другого* – см.: Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М. Три беседы о метатеории сознания // Труды по знаковым системам. V. Тарту, 1971. С. 363. (Здесь и далее в ссылаках на эту работу примеч. Друскина.)

С. 461. ...*метаязыковые образования* – там же. С. 350.

...«*борьба с сознанием*» – там же. С. 346, 353 и др.

...*прагмемами* – там же. С. 350.

С. 463. ...*или выходя из нее* – там же. С. 361.

...в сознании – там же. С. 355 и 362.

С. 464. ...или «случившееся сознание» – там же. С. 364, 372 и др.

...где я нахожусь – там же. С. 361, 374.

С. 465. ...не получающей никаких определений – там же. С. 357.

С. 466. ...разговор с В. Н. Проппом – Липавский. С. 385–389.

С. 469. ...читать его стихи – в 1960-х годах Липавская записала на магнитофон чтение произведений Введенского, воспроизводя, по ее мнению, наставления поэта: ныне эта запись хранится в коллекции издательства «Вита Нова».

С. 471. ...«Истина – абсолютная субъективность» – Друскин интерпретирует один из постулатов Кьеркегора, высказанный им по-разному в разных работах и дневниках.

С. 480. ...впечатление «упорядоченного беспорядка» – см.: Лотман Ю. Заметки о структуре художественного текста // Труды по знаковым системам. V. Тарту, 1971. С. 282. (Примеч. Друскина.)

С. 481. ...маскарад – см.: Даль В. И. Сочинения: в 8 т. СПб.: М. О. Вольф, 1861. Т. 2. С. 308. (Примеч. Друскина.)

С. 487. ...в драмах Ионеско – см.: Ревзина О. Г., Ревзин И. И. Семиотический эксперимент на сцене (Нарушение постулата нормального общения как драматургический прием) // Труды по знаковым системам. V. Тарту, 1971. С. 232–254. (Примеч. Друскина.)

...подобосуция (Арий) и единосущия (Афанасий Великий) – см. примеч. к с. 213 и 226.

С. 488. ...одного состояния в другое – Друскин по-своему пересказывает слова Введенского; см.: Липавский. С. 340.

С. 489. ...Известны слова Н. Бора – вошедшее в обиход в искаженном виде высказывание Н. Бора на одном из научных семинаров.

С. 493. ...И «технические» (схема Р. Якобсона) – речь о схеме речевой коммуникации, изложенной Р. Якобсоном в работе «Лингвистика и поэтика» (1960).

С. 496. ...привожу слова Ю. М. Лотмана – см.: Лотман Ю. Анализ поэтического текста. Л.: Искусство, 1972. С. 85. (Примеч. Друскина.)

С. 498. ...по Кьеркегору время начинается с грехопадения – Друскин по-своему (искажая) интерпретирует один из постулатов философии Кьеркегора.

С. 504. ...в «раздробленности времени» – Друскин неточно пересказывает слова Введенского; см.: Липавский. С. 340.

С. 505. ...«разум не понимает мира» – там же.

...даже в сравнении с мгновением – то же. С. 429–430.

...под названием «Мгновение» – Кьеркегор издавал своеобразную газету «Листки»; Друскин называет последний ее выпуск, озаглавленный «Мгновение», вышедший в 1855 году за месяц до кончины философа.

...в том, чего еще нет – цитата из книги «Мысли о религии и других предметах» (1657–1658).

37 Исповедь, неудавшаяся, как и моя жизнь и мои писания

Впервые: Лестница Иакова. С. 431–446.

Работа посвящена Т. А. Липавской.

С. 508. ...поднять дух смиренного – ср.: Ис. 57:15.

...сделать слово плотью – ср.: Ин. 1:14.

...с 5.VI – см. наст. изд., т. 2.

...Розанов сказал – Друскин по-своему интерпретирует рассуждения Розанова в книге «Апокалипсис настоящего времени» (1917).

С. 509. ...состояние погрешности в некотором равновесии – см. преамбулу к работе «Разговоры вестников».

...Кьеркегор говорит – Друскин пересказывает рассуждения о нравственности и вере в работе Кьеркегора «Страх и трепет».

...Пушкин сказал – цитата из стихотворения «Поэту» (1830).

...У Ставрогина – персонаж романа Достоевского «Бесы» (1870–1872).

...У Кириллова – то же.

...и в Псалме сказано – Пс. 13:1.

С. 511. ...вину-сауса; ...виной-culpa – см. выше примеч. к с. 290.

С. 512. ...мучается и страдает и доньне – ср.: Рим. 8:22.

...все устремления человека к злему – ср.: Быт. 6:5.

...все мои помыслы грех – ср.: Пс. 31:5.

...от сего тела смерти – Рим. 7:24.

С. 513. ...но имел жизнь вечную – Ин. 3:16.

...в Того, Кого Он послал – Ин. 6:29.

...в сердца всех людей и язычников – ср.: Рим. 2:15.

...*cur Deus homo?* – речь о написанном на латыни трактате Ансельма Кентерберийского «*Cur Deus homo?*» («Почему Бог стал человеком?»; 1094–1098).

...*actus forensis* – судебный акт (лат.); термин, использованный в богословии для интерпретации постулата Лютера об оправдании Богом верующего во Христа грешника.

...*Satisfactio* – оправдание (лат.).

С. 514. ...Августиново учение о невинности и свободе – имеется в виду сочинение Августина «О свободе воли» (387–388).

...*ne docta ignorantia* – см. выше примеч. к с. 423.

...*stupida ignorantia* – глупая невежественность (лат.).

...С 1911 года у меня появилась – см. выше примеч. к с. 273.

...Положивший руку на плуг – см. выше примеч. к с. 273.

...моя лестница Иакова – так Друскин именовал свою мать после ее кончины; аллюзия на библейский сюжет о лестнице, соединяющей небо и землю, приснившейся патриарху Иакову (Быт. 28:10–22).

С. 515. ...«намеки на дикий смысл порока» – это не цитата, а парафраз стихотворения А. Е. Баратынского «Благословен святое возвестивший!..» (1839).

...в несторианском грехе, монофизитски окрашенном – вероятно, Друскин имеет в виду учение Нестора о двух разделенных в Иисусе Христе ипостасях: Божественной и человеческой.

...в чистом монофизитизме – учение о единой (гибридной) богочеловеческой природе Христа.

С. 515. ...Апостол Павел сказал – ср.: Флп. 2:7.

...как говорит пророк Исаия – ср.: Ис. 28:10.

С. 516. ...Христос Сам сказал – ср., например: Мф. 9:13; Лк. 5:32 и др.

...на двух заповедях стоят закон и пророки – Лк. 10:27.

...Фейербах, разделивший обе заповеди – речь о книге Л. Фейербаха «Сущность христианства» (1841).

...почти половину Евангелия – вероятно, речь о книге Кьеркегора «Евангелие страданий» (1843).

...в пошлом атеизме Сартра – речь о книге Ж.-П. Сартра «Бытие и ничто» (1943).

...до неслучайной случайности – так Друскин интерпретировал случайные события, которые, по его мнению, оказывались целесообразными в его жизни (см.: Дневники 2001 и наст. изд., т. 2).

С. 517. ...Христос сказал – Мф. 5:24.

...виноват за всех – см. в наст. изд. работу Друскина «Я виноват за всех».

...*causa sui* – первопричина (лат.), нечто, возникающее из самого себя.

С. 518. ...*Testimonium Sancti Spiritus* – Друскин чуть переиначивает выражение, означающее благое действие на человека Святого Духа (лат.).

...17 августа 1934 года Ты прорвал круг моей жизни – день смерти отца Друскина (см. вступит. статью в наст. изд.).

...летом 1941 года вестники снова вернулись ко мне – так Друскин интерпретирует возникшее у него в это время ощущение, противоположное тогдашним паническим эмоциям большинства населения.

...12 января 1962 года – день смерти жены брата, Н. А. Друскиной.

...то, что называл стеклянным кораблем – так с детства Друскин называл мечту о стеклянном корабле, в котором он бы мог находиться отделенным от остальных людей и невидимым для них (см. Дневники 1999 и 2001 и наст. изд., т. 2).

...16 октября 1963 года – день смерти матери, Е. С. Друскиной (см. Дневники 2001 и наст. изд., т. 2).

С. 519. ...Тогда 4 октября 1966 года – дата события, с описания которого начинается работа «Видение невидения» (см. наст. изд.).

...Тогда я вспомнил слова Христа – ср.: Ин. 9:39.

... *Достоевский прав* – традиционная интерпретация смысла взглядов Ивана Карамазова, персонажа романа Достоевского «Бесы» (1878–1880).

С. 520. ...*Пухолово* – с середины лета 1968 года Друскин и Липавская вместе жили в поселке Пухолово Ленинградской области (см. Дневники 2001 и наст. изд., т. 2).

...в «*Принадлежностях*» – так Друскин называл свои дневники.

...*Христос сказал* – ср.: Мф. 18:20.

...*noli me tangere* – первая часть заглавия работы Друскина (см. наст. изд.).

С. 521. ...*Добавления к «Видению»* – речь о работе «Рассуждения о Библейской онтологии, о тайне контингентности, о моем рабстве и о моей свободе и об эсхатологии, не вошедшие в „Видение невидения“» (см.: Лестница Иакова. С. 125–173).

С. 522. ...*хочу одного, делаю другое* – ср.: Рим. 7:15.

38 Стадии понимания

Впервые: Wiener Slawistischer Almanach. 1985. Bd. 15. S. 381–403.

Работа осталась незавершенной.

О разнообразных исследованиях Друскиным творчества Введенского см. выше в преамбуле к примечаниям к работе «Звезда бессмыслицы».

С. 524. ...«*соседним миром*» – см. выше преамбулу к примечаниям к работе «Соседний мир».

...к моим «*Вестникам*» – см. выше работу «Разговоры вестников».

С. 525. ...«*Шемякин суд*» – анонимное сатирическое сочинение второй пол. XVII века о взяточничестве и судебном произволе.

С. 528. ...*Фихте как-то сказал* – см. выше примеч. к с. 425.

...*docta ignorantia* – см. выше примеч. к с. 423.

...по правилам Аристотелевых силлогизмов – теория трехчастной логики высказывания, изложенная Аристотелем в нескольких трактатах.

С. 529. ...*это напоминает слова Шёнберга* – Друскин интерпретирует суть предложенного Шёнбергом наименования додекафонических сочинений «сериями», а их взаимодействие – «серийной техникой».

С. 530. ...*Кьеркегор говорил* – см. выше примеч. к с. 509.

С. 531. ...*еще Пушкин сказал* – в стихотворении «Поэт» (1827).

С. 532. ...«*не имел, где приклонить голову*» – ср.: Мф. 8:20.

39 Ноуменальная любовь (в отличие от естественно-эмоциональной)

Публикуется впервые (РНБ. Опись 2. № 373).

Теме любви посвящены несколько заметок Друскина, например: «Святость. Любовь» (РНБ. Опись 2. № 222), «Вера, движущая горами, и

любовь, которая не преходит» (РНБ. Описание 2. № 288), «Вера. Надежда. Любовь» (РНБ. Описание 2. № 293) и другие.

С. 533. ...из любви, о которой говорит ап. Павел – 1 Кор. 13:4-8.

...но Отец Мой, сущий на небесах – ср.: Мф. 16:13-16.

...gratia gratis data – благодать, данная даром (лат.).

С. 534. ...за ближнего своего – ср.: Ин. 15:13.

...но что человеческое – ср.: Мф. 16:21-23.

...там буду и Я – ср.: Мф. 18:20.

...и языки умолкнут – ср.: 1 Кор. 13:8.

Дополнительное примечание

Прощание с мамой

Заметки к трактату Якова Друскина «Видение невидения»

«Видение невидения», пожалуй, первый большой трактат Якова Друскина. Непривычный в наши дни жанр, но писал автор в стол, читателей у него почти не было, да и не ожидалось, так что всё в этом произведении – жанр, композиция, стиль – во всех отношениях *sui generis* и никакой классификации не поддается.

Но и среди произведений Друскина трактат этот занимает совершенно особое место. Дело в том, что в основе его лежит реальное, хотя, казалось, бы, и совершенно незначительное событие в жизни автора, описанием которого эта книга и открывается. Вот оно: «Недавно я выходил из какого-то помещения. Подходя к двери, я поднял голову, чтобы не натолкнуться на что-либо, и вдруг увидел перед собою худого старика, чем-то знакомого, но очень чужого. Он шел прямо на меня и смотрел как бы сквозь меня. Мне стало страшно, и почти сразу же я понял: это я – рядом с дверью было зеркало. Мне стало еще страшнее, и, отвернувшись, я быстро вышел» ^[9].

Этот эпизод и стал для автора своего рода эпифанией, откровением о себе самом. Случайным, но судьбоносным событием, нарушившим автоматизм его привычного существования и вызвавшим у него сильнейшие переживания, которые он в этой книге и попытался осмыслить: в зеркале этом он внезапно увидел себя «совсем чужим», невидящим, и ему стало страшно. По выражению из его дневника, «видение невидения – это видение жизни *sub specie mortis*» ^[10].

«Мое „Видение невидения“ какое-то роковое, – читаем мы в дневнике. – Я никак не могу его закончить, оно расширяется концентрическими слоями. Оно мучает меня – мое невидение. Я вижу его и всё же не вижу. Оно связано и с нашими болезнями, и с моими снами-наваждениями. Не в первый раз писание затягивается, и я не могу закончить, но никогда это так не мучило меня, мой невидящий взгляд всё время смотрел на меня, сквозь меня» ^[11].

В другой записи он сравнивает увиденный им невидящий взгляд с незнакомцем, заказавшим Моцарту Реквием: в нем было требование, на которое он не мог не ответить.

Но решающий ключ к пониманию значения этого текста для его автора находим мы в свидетельстве сестры писателя Лидии Семёновны Друскиной. «Закончив „Видение“, Яков Семёнович сказал мне: „Видение – это прощание с мамой“» ^[12].

С матерью связывали философа в последние годы очень глубокие, едва ли не религиозные отношения. «То, что я люблю маму, то, может быть, и есть любовь к Богу» ^[13], – читаем мы в его дневнике. «Моя

лестница Иакова» (Быт. 28:12) будет звать он ее позднее. В других местах он зовет ее «основанием моего стержня жизни» ^[14], «единственной сопутствующей причиной, которая была и действующей, и конечной причиной, по которой я живу и сейчас или по видимости существую», «моей главной, единственной, ноуменальной связью» ^[15].

Скончалась она 16 октября 1963 года. «Тогда будет великая скорбь, какой не было от начала мира доныне и не будет (Мф 24:21)» ^[16], – читаем мы запись, сделанную им в этот день. Всё, о чем он теперь молит Бога, это укрепиться в боли, которая является для него условием постоянного бдения: «Только в боли я – я и непрерывно бодрствую» ^[17]. Жизнь его кончена, начинается, по собственным его словам (он цитирует фразу, сказанную протопопом Аввакумом супруге своей), – житие. «Но пока и его еще нет, пока не будет второго знака, какой-то пустой промежуток между жизнью, которой уже нет, и житием, которого еще нет» ^[18].

Похоже, ему пришлось ждать без малого три года, пока 4 октября 1966 года не был наконец дарован ему этот знак – эта судьбоносная встреча со слепым, невидящим взглядом своего мертвого, зеркального двойника.

Читая описание этой встречи, трудно не вспомнить другой, очень известный текст, чьей темой является судьбоносная встреча субъекта со своим изображением в зеркале.

Я имею в виду доклад Жака Лакана на тему «Стадия зеркала и формирование функции Я», текст которого написан в 1949 году. Основан он также на опытном факте: «захватывающем зрелище того, как младенец ведет себя перед зеркалом». «Малыш, не умеющий не то что ходить, даже держаться на ногах, поддерживаемый либо кем-то из взрослых, либо искусственными приспособлениями (из тех, что у нас во Франции называются *trotte-bébé*), озабоченно рвется, в порыве ликования, из своих помочей и, наклонившись вперед, застывает, стараясь зафиксировать в поле зрения мгновенную картину собственного отражения» ^[19].

Размышляя над этим зрелищем, автор приходит к выводу, что мы имеем здесь дело с одной из решающих фаз в развитии человеческого существа – с фазой, где оно впервые предвосхищает, благодаря зеркальному образу, свою целостность. Фаза эта, по словам Лакана, представляет «драму, которая фабрикует для субъекта, поддавшегося соблазну пространственной идентификации, череду фантазмов, открывающуюся фрагментированным образом тела, а завершающуюся формой его целостности, которую мы назовем ортопедической, и облачением, наконец, в ту броню отчуждающей идентичности, чья жесткая структура и предопределяет собой всё его дальнейшее психическое развитие» ^[20]. Иными словами, обретая свою самость, субъект оказывается в плену собственного образа, того «я – чужого

себе самому», встреча с которым так ужаснула Друскина. Оказывается, говоря словами уже Лакана, в «воображаемом рабстве».

Что же произошло? Каким образом ликование обретенной самостоятельности и ей сопутствующей, пусть в предвосхищении покуда, свободы оборачивается воображаемым рабством, бурлением жизни, рвущейся в будущее, – безнадежным «ты – вот оно», где «открывается субъекту шифр его смертной судьбы»? ^[21]

Развязывать или разрубать узы этого рабства призвана, пишет здесь же Лакан, любовь. В самой работе, которую я только что процитировал, роль Другого в формировании зеркального образа сводится к физической поддержке рвущегося на свободу ребенка. Но когда Лакан возвращается к этому сюжету тринадцатью годами позже, в семинаре, посвященном тревоге, нам предстает совсем иная картина:

Возьмем хотя бы ту наглядную сценку, которой я впервые воспользовался, чтобы стадию зеркала продемонстрировать, тот момент ликования, когда младенец, только что узнавший себя в зеркальном изображении, впервые постигает себя в собственном зеркальном образе как функциональное целое, – разве не обращал я внимание, говоря о ней, на то движение, которое ребенок делает? Движение это имеет место так часто, можно сказать постоянно, что каждому из вас оно наверняка приходит на память. Он всегда оборачивается к тому, кто его держит и находится позади от него. Попытавшись представить себе, что испытывает ребенок, и реконструировать смысл этого движения, можно сказать, что, оборачиваясь к взрослому, словно за подтверждением увиденного, а затем снова обращаясь к своему изображению в зеркале, ребенок требует от того, кто держит его на руках и выступает здесь в качестве большого Другого, чтобы тот засвидетельствовал ценность этого увиденного им образа.

Это, конечно, всего-навсего показательная иллюстрация, поскольку возникновение функции зеркального образа □ ... □ с самого начала обусловлено его связью с большим Другим ^[22].

Иными словами, воображаемая функция образа дополняется символической – для удостоверения собственной ценности младенец нуждается в поддержке Другого, в его любви, в его речи. И в роли Другого здесь чаще всего выступает мать.

Чтобы не создалось представление, будто мы находимся здесь в плену каких-то предвзятых психоаналитических гипотез, обратимся, например, к стихотворению Уильяма Блейка «Дитя-радость», воспользовавшись переводом Самуила Яковлевича Маршака:

Мне только два дня.

Нет у меня

Пока еще имени.

Как же тебя назову?

Радуюсь я, что живу.

Радостью – так и зови меня!
Радость моя
Двух только дней,
Радость дана мне судьбою.
Глядя на радость мою,
Я пою:
Радость да будет с тобою!

Стихотворение это принадлежит к циклу «Песни невинности». Ребенку здесь два дня от роду. Интересно, однако, что в параллельном ему стихотворении «Песни опыта», где нам предстоит сцена явления ребенка на свет, тот врывается в мир, как «скрытый в туче бес», ища в матери лишь защиту от рук пеленающего его отца. Вот оно, в переводе Д. Смирнова-Садовского:

Стонала мать! рыдал отец.
Нагой, истерзанный вконец,
Я с воем в грозный мир с небес
Слетел, как скрытый в туче бес.
Я вырывался из пелен,
Чтоб одолеть отцовский плен,
Тянулся к матери на грудь,
Чтоб затаиться и уснуть.

Иными словами, субъект получает опыт в момент рождения, которое предстает как тяжелая травма: мир, куда он пришел, это мир страданий, и сам он выпал из рая материнской утробы как низвергнутый с небес Люцифер.

Невинность же, как видим, вовсе не врожденное свойство: оно присуще ребенку не по природе, а берет начало в материнской речи, где та сообщает ему не просто свою любовь, но и свой язык. Обращаясь к ребенку, она сама же и отвечает себе от его имени – имени, которое тоже дает младенцу она сама, – обращая тем самым свой монолог в диалог, наделяя дитя даром речи. Личность ребенка, его «я», несвойственна ему по естеству: она рождается в этой беседе как символический дар со стороны матери, знаменуя вступление его в мир Другого.

Как образ, который рисует нам в Семинаре Лакан, так и беседа с матерью, подслушанная нами у Блейка, невольно вызывают у нас в памяти всем нам с детства знакомый образ – икону Матери Божией с младенцем на руках. Безмолвная беседа с матерью, запечатленная на такой иконе, точно вторит этим картинам. Иисус, изображенный на такой иконе, – это, конечно, Бог, но Бог вочеловечившийся, Бог, которому суждено проделать вместе с человеком весь его земной путь, сопутствовать человеку во всех фазах и стадиях его смертной судьбы.

Богородица на этих иконах символически воплощает в себе человеческую природу – тот дар, Мать-Деву, который человечество принесло Богу для Его воплощения: «Каждая от Тебе бывших тварей,

благодарение тебе приносит: ангелы – пение, небеса – звезду, волхвы – дары, пастыри – чудо, земля – вертеп, пустыня – ясли, мы же – Матерь Деву», – поется в стихире на сочельнике Рождества.

Поэтому одним из самых распространенных богородичных символов в христианской гимнографии является лестница Иакова, «ею же Бог сниде и человек взыде», как читаем мы в Акафисте Богородице. Это звено, соединившее небо с землею, человека с Богом.

Не случайно называет мать лестницей Иакова Яков Друскин. Ведь именно богородичный образ является, как мы видели, бессознательной матрицей, в которой его воображаемый образ формировался и поддерживался любящей и милующей фигурой матери. «Основание моей жизни было моей плотью и кровью – мамой», – пишет он в дневнике, словно помещая себя бессознательно на этой иконе там, где находится на ней фигура Христа, получившего от матери плоть и кровь.

И вот он-то, этот бессознательно живущий в его фантазии образ, архетипом которого является богородичная икона, и рушится, по видимому, со смертью матери. Икона, эта модель идеального мира, расколота, словно в русском романе, надвое. Остается в зеркале лишь чужой старик, страшный именно потому, что это и есть он сам, что в нем видит он теперь «шифр своей смертной судьбы».

Магия воображаемой идентификации, внушенной любовным, «милующим», по слову Бахтина, взглядом Другого, рассеялась. Среди множества «я», которых ему удастся диалектически выделить, он отчаянно ищет истинное – как Левко в повести Гоголя старается углядеть ведьму в хороводе утопленниц. Но это гиблое дело: в зазеркальном мире никого нет, кроме отчужденных от субъекта двойников, его собственных пустых оболочек: «Может, я увидел анти-себя, неожиданно, неподготовленно увидел свое анти-я?» – пишет Друскин. «...Мне стало страшно, потому что я понял, что знакомое и близкое чужое, уже совсем чужое – не тот старик, которого я увидел в зеркале, а я сам: я сам себе чужой [...] я сам; я сам, самый близкий мне, самый чужой себе» ^[23]. Перед нами «какая-то активность ничто, антихристова активность ничто, и она персонифицируется, но не в виде лица, а в виде ускользающей от меня лживой личины» ^[24].

Дальше автор безнадежно запутывается и сам признает это, говоря: «Я запутался в своих я и в своих анти-я. Попробую по порядку перечислить их».

Далее следует педантично составленный список из девяти пунктов, выглядящих – я приведу их пунктирно, чтобы ясно было, о чем идет речь, – приблизительно так:

«1. Я – чужой себе. Здесь два я: я и другой я, чужой мне. Но может быть и так: я – чужой себе, а тот, кто мне чужой, может, он и есть мое подлинное я [...] ? А я в малодушии и легкомыслии бегу от него?

2. Я сам – чужой себе. Здесь уже три я, потому что „я сам“ предполагает рефлексирование и объективирование себя самого:

рефлектирующее и объективирующее я – я как субъект рефлексии, рефлектируемое и объективируемое я – я как объект рефлексии. □...□

3. Я – чужой себе самому. И здесь три я, потому что „себе самому“ такое же рефлектирование и самообъективирование, как и „я сам“. □...□

4. Я сам – чужой себе самому. Здесь уже четыре я, так как оба объективируются. □...□

5. Я, близкий себе, – самый чужой себе. Здесь три я: я, которому я и близкий, и чужой; я, который близок мне; я чужой мне. □...□

6. Я, близкий себе самому, – чужой себе.

Здесь четыре я, так как второй я объективирует себя, и сокровенный сердца человек или в первом я, или в последнем. □...□

7. Я, близкий себе, – чужой себе самому. □...□

8. Я, близкий себе самому, – чужой себе самому. □...□

9. Я сам, близкий себе самому, – чужой себе самому. Здесь уже три объективирования, полное опустошение и мерзость запустения».

И здесь, словно оглянувшись на им написанное, он подводит итог: «Это уже геенна огненная» ^[25].

Ад – это другие, написал однажды Жан-Поль Сартр. Другие – это я сам, дополнил бы его Яков Друскин. Ад Друскина населен им самим, его чужими, пустыми, мертвыми двойниками. Его задача – «отрезать себя от себя самого», как пишет он в дневнике. Другими словами, он должен выйти из фазы зеркала, порвать всякую связь с отчуждающим его образом. Однако, делая это, он уничтожает не только место, где обитал он сам, но, говоря словами Бахтина, посвятившему в работе «Автор и герой в эстетической деятельности» «смотрению на себя в зеркале» немало интереснейших строк, «любого возможного другого, с помощью которого пытаемся найти ценностную позицию по отношению к себе самому». «После отрезания ничего не должно остаться», – категорически пишет Друскин. Останется лишь одно – «интенция к маме», то жало в плоть, которым обернулось для него ее отсутствие. «Связь с мамой осталась как боль, как жало в плоть, и всегда должно быть, чтобы было постоянное бдение – вера и Бог» ^[26], – пишет он. Связь с Богом гарантируется ему теперь, как видим, не теми фигурами, которые находит он в воображаемом зазеркалье, но лишь той болью, тем «жалом в плоть», той «болью бытия», которую смерть матери позволили ему ощутить.

Больше того: выйдя из зеркала, он утрачивает и укорененный в образной сфере, в представлениях «я», язык, который его с Богом связывает. Молитва, которая навязчивым, постоянным рефреном возникает в ранних, последующих за смертью матери записях, звучит так: «„Готт. Готтеньки. Обрах Монес. Афтун“. По-видимому, из молитвы, которую мать слышала в детстве» ^[27], – комментирует эти загадочные слова Лидия Семёновна Друскина. Другое пояснение дает сам философ: «Когда я раз спросил у мамы, что значит *Обрах, Монес* и *Афтун*, мама

сказала: „сжался“ и „вверху“, по-видимому: Ты, Сущий на небесех, сжался» ^[28].

Перед нами явный элемент того материнского языка, что Лакан называет словом *lalangue*, *йазык*, – языка, который ребенок еще не научился артикулировать, понимать, разбивать на слова. Такой язык, даже воспринятый у Другого, остается абсолютно индивидуальным и несет в себе не смысл, а то наслаждение, *jouissance*, те интенсивные переживания, что связывают, как пуповина, ребенка с матерью. «Сущий на небесах» – это уже интерпретация взрослого Друскина. Какой бы смысл он им задним числом ни пытался придать в молитве своей, уста его продолжают лепетать не слова из книг, а бессмысленные, никому, кроме него, не внятные звуки, которым внимал он у матери на руках.

В свете этого понятна становится и религиозная уединенность философа, его упорное нежелание примкнуть к какой бы то ни было христианской конфессии, населять свой воображаемый мир персонажами Богородицы или святых – все они остались теперь в том неподлинном зазеркальном пространстве, в той зеркальной фазе, покинуть которую он сумел однажды через зеркальную дверь гастронома.

Его письмо, как в дневнике, так и многочисленных его богословских трактатах, легко на самом деле описать языком Бахтина как попытку сохранить во что бы то ни стало чистоту формы, которую Бахтин называл самоотчетом-исповедью. «Эстетический подход и оправдание другого могут, – пишет Бахтин, – проникнуть в мое ценностное отношение к себе самому и замутить его чистоту... Чистое ценностно-одинокое отношение к себе самому – таков предел, к которому стремится самоотчет-исповедь... В этом отношении всякое успокоение, остановка в своем самоосуждении, всякая положительная самооценка... воспринимаются как отпадение от чистоты самоотношения, как одержание возможным оценивающим другим». Но здесь, продолжает Бахтин, «неизбежен конфликт с формой и самим языком выражения... которые принципиально неадекватны, ибо содержат в себе эстетические моменты, обоснованные в ценностном создании другого». Самоотчет-исповедь, продолжает Бахтин, это «акт принципиального и актуального несовпадения с самим собою»: то самое «отсечения себя от себя», которое Друскин и делает своей стратегией. Однако чистый самоотчет, завершает Бахтин свою мысль, «невозможен; это предел, уравнивающийся другим пределом – исповедью, то есть просительной обращенностью вовне себя, к Богу»

^[29].

Далее Бахтин рассматривает эстетические формы этой молитвенной обращенности, «успокоение, строй и мера в антиципации красоты в Боге». Но с этого момента пути Друскина с ним расходятся. Ибо теперь, когда этот последний вышел из зазеркалья, никакого пространства, где мог бы обитать Бог, у него просто нет.

И вот здесь происходит в тексте второе событие – то самое, что позволило ему из этой геенны выйти.

И событие это – вопль.

Описывает он это событие так.

«Пришел момент, – пишет он, – когда Его не стало, совсем не стало. Вера от Бога: если Он оставил меня, совсем оставил, веры нет». Наступил момент, иными словами, отчетливого видения своего невидения, своего неверия. «И вот в страхе, уже в полной безнадежности я завопил: „Боже Ты, мой Боже, что Ты оставил меня“. Я завопил, потому что потерял веру. Но к кому я завопил? К Богу. Это тоже Божественное безумие: вера, потерявшая веру, когда уже нет веры, вера, которая не верит... И это тоже видение невидения. Тогда и приходит полное видение: возвращается Бог. Об этом вопле говорят и пророки, и псалмисты: „Господи! услышь молитву мою, вопль мой да придет пред Тебя“ (Пс. 101:2). „Слова мои услышь, Господи, услышь мои стенания, внемли гласу вопля моего“ (Пс. 5:3). „И при всём том Господь ожидает, чтобы вас помиловать; и при всём том восстанет, чтобы сжалиться над вами... Он наверное помилует тебя, по гласу вопля твоего, и как услышит – ответит тебе“ (Ис. 30:18; 19). Об этом вопле говорит и Христос (Лк. 18:7 и др.), и Сам Он на кресте завопил громким голосом: Эли, Эли, ламма савахфани; и этот вопль в третий день воскресил Его телесно» ^[30].

Итак, перед нами момент возвращения утраченного было Бога. Каким же образом и откуда удастся Ему вернуться, если никакого «вовне» для Друскина больше нет?

Ответ прост: он возвращается изнутри. И возвращается в форме голоса, одного из тех таинственных объектов, которые, согласно Лакану, не отражаются в зеркале, – утраченных объектов желания. «Объект-причина желания» зовет их Лакан, поскольку именно их отсутствие и служит тем спусковым механизмом, который человеческое желание провоцирует. Знает ли такой объект Друскин? Да, знает и говорит о нем в тех же самых терминах, что и Лакан. Этим объектом является для него Бог. «Ты – причина моего желания, ведь я конечен, а желание мое бесконечно, – пишет он в дневнике. – □...□ Ты *causa essendi* моего желания и стремления» ^[31]. Бог, иными словами, и есть тот утраченный объект, которого он взыскует и который обретает в вопле.

Но вопль – это не просто голос. Во-первых, в отличие от голоса, который может быть орудием речи и обращен к другому, вопль нечленоразделен: если он и направлен к другому, то к другому несуществующему.

Во-вторых, вопль – это крик боли. «Вся живая тварь стонет и мучается доныне... – цитирует он апостола Павла. – Стенание – вопль, экзистенциальный вопль твари» ^[32]. Итак, вопль – это не что иное, как стон, та болевая нить, что связывает его с матерью прочнее любого образа. Только она, эта боль, и позволяет ему утрату матери пережить.

В-третьих, это не его вопль, это вопль всеобщий и беспредметный. Ибо «пока я не пойму, что мое страдание не частичное, вызванное какой-либо частной причиной, а всеобщее, тотальное страдание, боль бытия, пока Бог не даст мне этого понимания, не даст вопля, всеобщего и беспредметного, Он и не явится мне».

В-четвертых, это вопль беззвучный, и сам человек может не слышать его. «Почему Бог не дает человеку услышать свой вопль – не знаю. Почему одному Бог дает услышать свой вопль в одно время, другому – в другое время, третьему, может, и вообще не даст услышать – не знаю. Но пока Он не даст мне услышать мой вопль, Он не явится мне. Вопит каждый; само существование есть вопль: пронзение моей души» ^[33].

Итак, герой больше не видит себя отчужденным в зеркальном образе – он лишь слышит себя. Но в том-то и состоит особенность этого странного, выделенного Лаканом класса объектов, что субъект не знает, принадлежит ли объект другому или ему – утратил он свой объект или лишился чужого. Именно это и происходит с воплем у Друскина – он соприкоснулся в нем наконец-то с чем-то таким, что не может, даже пожелав, присвоить себе, что не содержит в себе ничего «его собственного» и не вызывает поэтому чувства вины. «Когда я слышу свой вопль, – продолжает он, – я слышу, что это вопль самого Бога-Богочеловека, пронзение Его души, Его *mysterium tremendum*» ^[34].

Наиболее точным наглядным образом этого вопля является, разумеется, знаменитый «Крик» Мунка. В него нельзя вкладывать психологический смысл: это не выражение отчаяния, горя, тревоги или какого другого переживания. Недаром сам художник дал ему название «*Der Schrei der Natur*», «Крик природы». Это тот самый всеобщий, беспредметный, метафизический вопль, о котором читаем мы у Якова Друскина. Действительно, крик словно выдавливается из стоящей на первом плане фигуры сжимающими ее красочными энергетическим потоками: это гримаса куклы, чьи резиновые щеки плотно сжаты с боков. Более того, присмотревшись, мы видим, что лицо ее персонажа – это лицо мертвеца: недаром существует предположение, что моделью для него послужило лицо перуанской мумии из Центральной Америки. В своем вопле персонаж этот, если он наделен дыханием, буквальным образом *испускает дух*.

Но «когда у меня уже нет никакой человеческой надежды и мне остается только вопить, тогда является Бог» ^[35], – пишет Друскин.

Поэтому и приходит здесь на память тот вопль, который имеет в виду наш автор, – вопль Богочеловека, который «паки возопив гласом велиим, испусти дух» (Мф. 27:50).

Дух, рнеума, который испускает Господь на кресте, – не есть ли это, по мысли Друскина, сам Святой Дух, Рнеума, что посылается Им от Отца? Дух смерти, последнее издыхание, оказывается тогда «подателем жизни», и в тот самый момент, когда мы не можем больше

молиться, когда уже готовы мы в последнем вопле испустить Дух, «Сам Дух ходатайствует за нас воздыханиями неизреченными».

Вопль, иными словами, – это для Друскина тот единственный акт, где человек пребывает в нераздельном и неслиянном единстве с Богом, где два субъекта сливаются в едином дыхании, едином голосе, едином вопле настолько, что различить между ними уже нельзя. Расставшись с воображаемым пространством той фазы зеркала, где некогда жил образ его матери и которое без нее, после ее смерти, перестало быть для него обитаемым, превратившись в огненную геенну рефлексии, он открывает для себя иное измерение, измерение вопля, где «сокровенный сердца человек» облечен в «нетленную красоту кроткого и молчаливого духа» (1 Петр 3:4), где Бог живет и говорит уже не с ним, а внутри него, в его сердце – в сердце, куда «Бог послал Духа Сына Своего, вопиющего: „Авва, Отче!“» (Гал. 4:6) и где, по слову апостола, уже не он живет, но живет в нем Христос.

Прослеженным здесь пунктирно сюжетом содержание трактата, разумеется, далеко не исчерпывается. Немало страниц посвящено в нем вопросам вины в двух ее ипостасях: *culpa* (грех) и *causa* (причина); свободы выбора как ложной свободы и свободы от выбора, как единственно подлинной, и так далее. Но все проблемы эти разрешаются, по сути дела, лишь в той жизненной, экзистенциальной ситуации, о которой мы здесь коротко рассказали, и обусловлены они той жизненной задачей, которую решает автор, создавая свой текст. Задачу эту я сформулировал бы как выход из зазеркалья: это прощание как с собственным зеркальным образом, со своим собственным «я», так и с исчезнувшей из него мамой – прощание не в смысле забвения, а в смысле примирения с ее смертью, как поясняет, вспоминая слова брата, его сестра. Свидетельствует об этом примирении и изменение в его личной жизни: в 1968 году, по свидетельству сестры Друскина Лидии Семёновны, он сблизился с Тамарой Александровной Липавской. «Вновь возникли ноуменальные отношения, – пишет Лидия Семёновна, – которых он был лишен после гибели друзей и кончины матери...» ^[36] Зазеркалье никуда, конечно, не делось, ибо лишь при его посредстве находим мы свое место среди людей. «Пустой, невидящий взгляд оставил меня, – пишет Друскин в заключение своего трактата, – но тень его осталась, осталось жало взгляда. Какой-то скелет, бесплотный скелет пустого, невидящего взгляда остался, остался как постоянное напоминание, чтобы не усохла душа моя».

Но мир зазеркалья теперь иной, и статус его теперь нереальный, бесплотный, призрачный. Обращение уже совершилось. «Сколько раз в жизни совершается обращение? Сколько раз Савл становился Павлом? Один раз. Множество раз. Вся жизнь, каждый день – покаяние и обращение. Если же этого нет, наступает автоматизм мысли и повседневности. Тогда усыхает душа...» ^[37] Снова и снова должно дыхание, замутняя своей живоносной влагой поверхность зеркала, где

маячит нежить, свидетельствовать о неугасающей жизни Духа. Тихий, замирающий, почти молчаливый вопль завершает этот трактат: «Верую, Господи, помоги моему неверию. Да не усохнет душа моя» ^[38].

Александр Черноглазов

Яков Друскин

Хроника жизни

Хроника жизни и творчества Я. С. Друскина



1912

Настоящая хроника составлена на основании разнообразных материалов Друскина, сохранившихся в его архиве: автобиографий (РНБ. Опись 1. № 1; Опись 2. № 1 и 2), личных документов (РНБ. Опись 1. № 2, 3; Опись 2. № 3), послужных списков (РНБ. Опись 2. № 4); издательских договоров (РНБ. Опись 2. № 7). Из-за невозможности безусловно (и даже относительно) датировать значительное число работ Друскина вследствие отсутствия авторских датировок и потому, что автор иные работы по множеству раз в течение своей жизни переписывал, в настоящую хронику включены избранные из более чем пятисот его работ.

1902 Июля 15 (2)

в Екатеринославе у врача Шимеля-Мордуха Лейбовича (Семёна Львовича) Друскина и его жены-акушерки Еты Шеелевны (Елены Савельевны) родился сын Яков.

1904

Переехал с родителями в Санкт-Петербург. Живет по адресу: Большой пр. Петроградской стороны, д. 17.

1909 Лето

С родителями посетил Швейцарию.

191 °Сентябрь

Начал играть на пианино.

1911 Апрель - май

По различным позднейшим записям в дневниках: «...до апреля или мая 1911 года глаза и ум у меня были закрыты и внезапно открылись на прогулке □...□. Глаза открылись, и я увидел тайну, *не помещающуюся* [курсив Друскина. – В. С.] в моей душе, и затем, в июне – июле, – смерть. Тогда я стал думать» (запись 27 августа 1956 года).

«Руку на плуг я положил давно, может быть, уже в мае 1911 года, когда мне было первое чудо, я еще не осознал его тогда, но ясно ощутил как чудо. Это было часов в 5 дня. Папа повел меня с Мишей [братом Друскина. – В. С.] гулять. Еще не доходя до Введенской [улицы], я почувствовал, что что-то изменилось, вернее, всё стало другим. Я был удивлен, поражен, но что случилось – не понимал. Меня посетил Бог. Это я теперь понимаю: меня призвал Бог».

Июнь - июль

После прочтения рассказа В. Гюго «Восставший раб» «почувствовал страх смерти» (записи 17 октября 1956 и 12 февраля 1965 года; см.: том 2 наст. изд. и Дневники 1999. С. 412).

Сентября 23

Начал подготовку к поступлению в училище.

1912

После домашней подготовки (немецкий язык, фортепиано) поступил в Реальное училище В. П. Кузминой.

1913 Лето

С родителями посетил Швейцарию.

Октябрь

Сдал вступительный экзамен во второй класс Петроградской частной гимназии В. К. Иванова (официальное название: Петербургская – Петроградская гимназия В. К. Иванова, учрежденная Л. Д. Лентовской).

1917 Апрель - июля 4

У дворца балерины М. Ф. Кшесинской слушал выступление В. И. Ленина (из-за того, что Ленин выступал в этот период несколько раз, точную дату установить невозможно).

Октября 16 (по другим сведениям: 25)

Переехал с родителями в Вологду, куда отец был призван в качестве главного врача Вологодского военного госпиталя. Продолжил обучение в местной гимназии.

1918

Вернулся в Петроград. Продолжил обучение в гимназии В. К. Иванова. По воспоминаниям Друскина, примерно в этом году подружился с Л. С. Липавским.

1919 Май

Окончил гимназию. По итоговому отзыву преподавателя истории, Друскин – «убежденный марксист» («...Сборище друзей». С. 21).

Июнь

Поступил на физико-математический факультет Петроградского университета, естественное отделение (по документам считался поступившим в 1918 году).

Август

Перешел в 3-й Педагогический институт на отделение социально-исторических наук.

1920 Мая 10

Подал заявление о вступлении в число членов-соревнователей Вольной философской ассоциации. На вопрос анкеты «Какие вопросы наиболее интересуют?» ответил: «Философия марксизма» (Вольфила: 1919–1924. М., 2005. Т. 2. С. 53). Здесь сделал доклад о марксизме. Перешел в Петроградский университет на общественно-педагогическое (философское) отделение факультета общественных наук.

1921

С этого года по 1923-й преподает математику и русский язык в школе при «Политпросветском отделении» Балтийского флота.

1922 Января 3 или 4

Похороны соученицы Друскина, А. И. Введенского и Липавского по школе. Начало дружбы Друскина с Введенским. После похорон разговор друзей. По воспоминаниям Друскина: «Я назвал бы это разговором об ощущении и восприятии жизни: не своей или чьей-либо другой, а ощущении и восприятии жизни вообще. В этих вопросах мы сразу же нашли общий язык» (Даниил Хармс глазами современников. С. 75).

Ноября 8

Окончил Петроградский университет (свидетельство об окончании получил в 1923 году: см. далее).

1923 Мая 21

Получил свидетельство об окончании Петроградского университета. Начал сочинять музыку.

1924 Сентября 16

Преподает русский язык в Ленинградском текстильном техникуме.

Декабря 1

С этого времени систематически (последние документальные сведения: 17 марта 1933 года) преподает русский язык и впоследствии также математику в различных текстильных школах фабрично-заводского ученичества.

1925 Весна - лето

Знакомится с Д. И. Хармсом.

Середина или конец года.

Знакомится с Н. А. Заболоцким и Н. М. Олейниковым.

С этого времени постоянные дружеские контакты: встречи, интеллектуальное общение с Хармсом, Липавским, Введенским, Заболоцким, Олейниковым – впоследствии Друскин назовет это сообщество «чинарей». Начало увлечения музыкой И. С. Баха.



1920-е



1940-e



1930-е

1926 Середина года

Подбирает музыку из Д. Мийо, Ф. Пуленка и Э. Сати для спектакля студенческого театра при государственном Институте истории искусств «Моя мама вся в часах» (с участием в том числе Введенского и Хармса).

Поступил в Ленинградскую консерваторию на фортепианное отделение.

1927-1928

Написал работы «Соседний мир» и «Суббота».

1928

Написал работы «Душевный праздник», «Полет души», «Песнь о субботе» и «Окно».

1929 Января 16, февраля 1

Зачетные (выпускные) концерты в Малом зале имени А. К. Глазунова Ленинградской консерватории.

Июля 8

Получил справку об окончании экстерном Консерватории по фортепианному отделению исполнительского факультета и получении права на диплом на звание «художника-пианиста»).

Написал работы «Существуют ли другие люди помимо меня?», «Соприсутствие», «За соприсутствием», «Сдох мир» и «Перерыв и космогонический трактат о мире».

Около 1929

Написал работы «Рассуждение о двух во всём одинаковых вещах» и «Щель и грань».

Вторая половина 1920-х

Пишет работу «Основы трансцендентального учения о практических постулатах чистого разума» (переделал в 1945 году), написал «Происхождение второго мира в связи с новой теорией времени» и «Давно не писал...».

Конец 1920-х - начало 1930-х

Написал работы «Боже дай избавления», «Одно стоит. Пустая форма – в нем, но отделилась...» и «Простая вещь».

Начало 1930-х

Написал работы «Формула Федона», «Псалом» и «Мир перед богом».

1930

Занимается математикой с Олейниковым.

Живет по адресу: Невский пр., д. 150, кв. 93.

1932 Июля ночь с 14 на 15

Друскину приснился Л. В. Георг – его гимназический учитель русского языка и словесности. По словам Друскина, произошло чудо: Георг «показал ему смерть»: «...во взгляде покойников, смотревших на смерть (ночь с 14 на 15 июля 1932 года) я увидел космическое ноуменальное нечувствование себя как дома» (запись 6 апреля 1957 года: Дневники 1999. С. 425). Этот сон, как важную веху своего самосознания, Друскин вспоминал и описывал впоследствии в дневниках систематически, начиная с 1933-го по май 1979 года.

1932-1933

Написал работу «Разговоры вестников», включающую главы «О некотором волнении и некотором спокойствии», «Признаки», «О деревьях», «Вестники и их разговоры», «Совершенный трактат об этом и том», «Исследование об этом и том», «Второе исследование об этом и том», «Третье исследование об этом и том» и «Характеры преобразований» – в этой работе аккумулированы многочисленные термины, понятия, мотивы его последующих работ.

1933

Поступил в Ленинградский университет на математическое отделение.

Начинаются регулярные встречи и беседы с друзьями, записываемые Липавским («Разговоры»; продолжались примерно до лета 1934 года), на которых Друскин читает свои произведения «Признаки вечности», «Вестники и их разговоры», «Чем я противен» (работа утрачена), «Это и то», «Классификация точек», «Окрестности вещей» (продолжил эту работу до декабря 1936 года) (см.: Липавский. С. 323–446).

1934 Августа 17

Смерть отца.

Написал работы «Движение» и «О желании».

Начал вести дневники, в значительной степени явившиеся содержательными параллелями к религиозно-философским сочинениям (вел их до последних дней жизни).

Первая половина 1930-х

Написал работы «О неверующем человеке», «Почему на Страшном суде нельзя много говорить» и «Учитель из фабзавуча».

Середина 1930-х

Написал работы «Что будет, когда я умру?», «Пять исследований», «Путь добродетели легок...».

1936 Августа с 20 на 21

Ночная беседа с Хармсом, отмеченная Друскиным: «возникновение особой интеллектуальной близости» (РНБ. Опись 2. № 541. Л. 9). С этого времени их систематические встречи в квартире Хармса (ул. Маяковского, дом 11, кв. 8).

Сентябрь

Преподает математику в 22-й средней школе взрослых (до октября 1939-го).

Написал обращенное к Хармсу сочинение «О голом человеке», работы «Происхождение животных» и «О понимании».

1937 Июля 3

Арестован Олейников (расстрелян 24 ноября).

Август - сентябрь

Квазифилософская переписка с Хармсом, в том числе о «вестниках» и свойствах времени.

Написал работу «Разговор о времени».

1938 Июля 19

Хармс учредил «Орден равновесия с небольшой погрешностью» и в этот день наградил им Друскина.

Окончил (экстерном) математический факультет Ленинградского университета (однако экзамен по астрономии сдал лишь 25 февраля 1939 года, а по основам марксизма-ленинизма – 3 июня того же года).

1939 Февраля 23

Договор с Всероссийским научно-исследовательским институтом театра и музыки на статью в два авторских листа «Современная литература по вопросу об элементах ораторского искусства в исполнении старинной музыки» для сборника (не назван), являющегося пособием для студентов Консерватории (работа не состоялась).

Октябрь

Преподаёт математику в Ленинградском индустриальном техникуме имени М. В. Фрунзе (до октября 1941 года).

Участвует в работе Баховского кружка под руководством И. А. Браудо при кафедре игры на органе Консерватории.

Писал работы «О пространстве жизни» и «Рассуждать – не рассуждать» (продолжил в 1940 году; последняя работа неизвестна).

1940 Января 14

Договор с Всероссийским научно-исследовательским институтом театра и музыки на полтора авторских листа перевода с немецкого языка главы из книги И. Маттесона «Совершенный капельмейстер».

1941 Августа 23

Арестован Хармс (умер в тюремной больнице 2 февраля 1942 года).

Сентября 27

Арестован Введенский (умер на этапе 19 декабря 1941 года).

Осень

Переехал в квартиру брата М. С. Друскина (Гатчинская ул., дом 6, кв. 5).

Посетил квартиру Хармса и с помощью его жены М. В. Малич отыскал рукописи Хармса и Введенского, которые сохранил у себя.

Ноябрь

Пропал без вести (погиб) на фронте Липавский.

Совместно с М. С. Друскиным написал для издательства Ленинградской филармонии брошюру «„Страсти по Матфею“ И. С. Баха» (Л., 1941; серия «Путеводитель по концертам») и «О риторических приемах в музыке И. С. Баха» (первый вариант, дополненный в 1971-м и изданный в 1972 году).

Пишет работы «Логический трактат о непосредственном умозаключении» (продолжил работу до 1952 года), «Тайнопись, дважды сокрытая», «Симфония, или О состояниях души и пространствах мысли» и «Контрапункт, или Соблазны» (продолжил работу до 1952 года).

1942 Марта 14 - апреля 6

В стационаре для дистрофиков в гостинице «Астория».

По возвращении – сторож неработающих яслей.

Мая 18

Попытался посетить квартиру Хармса – она оказалась заколоченной.

Май

Пишет работу «Формула чего-либо».

Июня 26

Эвакуировался из Ленинграда.

Июля 19

Прибыл на постоянное жительство в поселок Чаша Свердловской области.

Октябрь

Переехал в окрестности Свердловска. Работает ассистентом кафедры математики и механики Ленинградского химико-технологического института молочной промышленности (до октября 1943 года).

1942-1943

Пишет работу «Формула несуществования».

1943 Октябрь

Библиограф Уральского индустриального института.

Пишет «Трактат Формула Мира» (впоследствии преобразовал в «Трактат Формула Творения»; в 1970 году писал седьмой вариант работы).

1944 Сентября 20

Вернулся из эвакуации.

Сентября 26

Преподает математику в Школе строительных десятников Ленсовета при Ленинградском институте строительных инженеров.

Ноября 15

Работает по совместительству преподавателем математики в Торфяном техникуме.

Посетил квартиру Хармса и с помощью его сестры Е. И. Грицыной собрал уцелевшие остатки рукописей Хармса, Введенского и Олейникова.

1945

Разработал для Филармонии концепцию выставки к 175-летию со дня рождения Л. ван Бетховена.

Преподает математику в Индустриальном техникуме (до 1950 года).

Пишет «Исследование о критерии» (продолжил работу до 1953 года) и «Ignavia» (продолжил работу до начала 1960-х годов).

1940-е Написал работу «Выбирал ли я свою жизнь?...».

Конец 1940-х - начало 1950-х

Написал по заказу Филармонии для будущей юбилейной выставки исследование «Концертная жизнь Петербурга (История симфонической музыкальной культуры: 1802-1921 годы)».

1951

Написал работы «Пути неба» и «Небо и но».

1952

Написал работу «Рассуждения преимущественно в низком стиле».

1953

Познакомился с работами С. Кьеркегора (по-немецки).

1955

Начал работу над «Трактатом Формула Творения» (продолжил работу до 1970 года).

1956

Начал работу над трактатом «Одностороннее синтетическое тождество».

1950-е Дружит с художниками В. В. Стерлиговым и его женой Т. Н. Глебовой.

Перевел книгу А. Швейцера «Иоганн Себастьян Бах» и составил «Приложение: Хронограф жизни и творчества И. С. Баха» (издана в 1964 году).



1960-е. Фото Михаила Шемякина

1962

Написал работу «Вера не узка, а широка...».

1963 Октября 16

Смерть матери. С этого времени называет маму: «Моя лестница Иакова».

Знакомится с художником М. М. Шемякиным, который делает значительное число фотопортретов Друскина.

1964

Издана книга: Швейцер А. Иоганн Себастьян Бах / Я. С. Друскина; под ред. М. С. Друскина. Приложение: Я. С. Друскин. Хронограф жизни и творчества И. С. Баха. М.: Музыка, 1964.

Знакомится с композиторами Г. И. Уствольской и В. В. Сильверстовым, поэтом И. А. Бродским, дирижером И. И. Блажковым.

Написал работы «Вера, которая не верит», «Теоцентрическая антропология. Рассуждение о душе (Основание феноменологии времени)» и «Тайна креста».

Допускает молодых филологов А. А. Александрова и М. Б. Мейлаха к изучению рукописей Введенского и Хармса.

1965

Написал работы «Чаю воскресения из мертвых», «О рабской воле и абсолютной свободе человека» и «Я виноват за всех».

1965-1966 Написал работы «Благодать и свобода. Обломов. Аллегория» и «Библейские композиции».

1966 Января 10

Договор на второе издание книги Швейцера (см. выше).

Написал работы «Видение невидения», «Noli me tangere – о бесстыдстве» и «Дьявол в виде ничто – μη ὄν».

1967

Написал работы «Тождество и единство, аналитическое и синтетическое», «Тайна» и «Рассуждения о Библейской онтологии, о тайне контингентности, о моем рабстве и о моей свободе и об эсхатологии, не вошедшие в „Видение невидения“».

Начал работу над исследованием «Звезда бессмыслицы» (закончил в 1978 году).

1968 Лето

Сближается с Т. А. Липавской. Вместе с ней продолжает прежде начатую работу над исследованием творчества Введенского.

Начал работу «Исповедь, неудавшаяся, как и моя жизнь и мои писания» (закончил в 1975 году).

1969

Написал работу «Стадии понимания».

1960-е Переводит вместе с М. С. Друскиным фрагменты привезенного братом немецкого издания дневников Ф. Кафки.

Увлекается додекафонной музыкой, преимущественно композиторов А. Шёнберга и А. фон Веберна.

Написал работу «О воскресении из мертвых».

1960-1970-е

Написал работу «Ноуменальная любовь (в отличие от эмоциональной)».

1970 Октября 2

Договор с издательством «Музична Україна» на книгу «Риторичні прийоми в музиці Й. С. Баха».

1972 Издана книга «Про риторичні прийоми в музиці Й. С. Баха» / предисловие М. Друскина. Київ, 1972.

1978-1979 Пишет несколько вариантов аналитических воспоминаний «Чинари».

1980 Января 24

Скончался. Похоронен на Серафимовском кладбище.



**Игорь Блажков и Яков Друскин
Пушкин,
вторая половина 1960-х**

Примечания

1

Третье – последнее – издание вышло в 1922 году.

2

Отдел рукописей Российской национальной библиотеки. Фонд 1232 (Друскин Я. С.). Опись 2. № 597; в дальнейшем сокращенно: РНБ, с указанием номера фонда, описи и единицы хранения.

3

Есть еще три других источника: *Друскин М.* Каким его знаю // Я. Друскин. Дневники. СПб., 1999. С. 7–40; *Друскина Л.* Взгляд сестры: (вместо послесловия) // Я. Друскин. Перед принадлежностями чего-либо: Дневники: 1963–1979. СПб., 2001. С. 621–631; *Друскина Л.* Жизнь или житие? Штрихи к портрету Якова Друскина // Я. С. Друскин. Лестница Иакова: Эссе, трактаты, письма. СПб., 2004. С. 5–32. Некоторые сведения, сообщенные в первой из названных работ, использованы в «Хронике жизни и творчества Я. С. Друскина» (см. в наст. томе. С. 588–601). Но все они, как ожидается в подобных лицеприятных текстах, лишены надежной аналитики.

4

РНБ. Ф. 1232. Оп. 2. № 598.

5

См. наст. изд., том 2.

6

Липавский Л. Разговоры // Л. Липавский. Исследование ужаса (2-е изд.). М.: Ад Маргинем Пресс, 2024. С. 323–446.

7

Частота употребления того и другого слов – более тысячи раз; сравнима лишь с частотой употребления слова «Бог».

8

См.: «Исповедь, неудавшаяся, как и моя жизнь и мои писания» (см. в наст. томе. С. 514).

9

Наст. изд. С. 284.

10

Друскин Я. Дневники 1963–1979. СПб.: Академический проект, 2001. С. 221.

11

Там же. С. 220.

12

Друскин Я. Лестница Иакова. Эссе, трактаты, письма. СПб.: Академический проект, 2004. С. 25.

13

Друскин Я. Дневники 1963–1979. СПб.: Академический проект, 2001. С. 7.

14

Там же. С. 23.

15

Там же. С. 25.

16

Там же.

17

Там же. С. 24.

18

Там же.

19

Лакан Ж. Написанное / пер. А. Черноглазова. М.: Ад Маргинем Пресс, 2024. С. 20.

20

Там же. С. 24.

21

Там же. С. 27.

22

Лакан Ж. Семинары. Тревога. Книга 10 / пер. А. Черноглазова. М.: Гнозис, Логос, 2019. С. 42.

23

Наст. изд. С. 273.

24

Наст. изд. С. 282.

25

Наст. изд. С. 275.

26

Друскин Я. Дневники 1963–1979. СПб.: Академический проект, 2001. С. 14.

27

Там же. С. 9.

28

Там же. С. 28.

29

Бахтин М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. С. 124–126.

30

Наст. изд. С. 296.

31

Друскин Я. Дневники 1963–1979 годов. СПб.: Академический проект, 2001. С. 354.

32

Наст. изд. С. 296.

33

Наст. изд. С. 297.

34

Наст. изд. С. 297, 298.

35

Наст. изд. С. 298.

36

Друскин Я. Дневники 1963–1979. СПб.: Академический проект, 2001. С. 26.

37

Наст. изд. С. 358.

38

Наст. изд. С. 360.